

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Felipe Matos Lima Melo

**POLÍTICA E A DESIGUALDADE DE RIQUEZAS NO *CONTRATO SOCIAL*
DE ROUSSEAU**

Brasília, 2022

Felipe Matos Lima Melo

**POLÍTICA E A DESIGUALDADE DE RIQUEZAS NO *CONTRATO SOCIAL*
DE ROUSSEAU**

Dissertação submetida à banca examinadora da Universidade de Brasília (UnB) como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação da prof^a. Dr^a. Maria Cecília Pedreira de Almeida.

Brasília, 2022

AGRADECIMENTOS

Concluindo este texto, não posso deixar de pensar em todos aqueles que, por suas contribuições e incentivos, me permitiram estar onde hoje estou. Por vocês, tenho imensa gratidão.

Primeiramente, agradeço à minha mãe, Adriana, e ao meu pai, Neifer. Pela educação e amor que me foram dados, sinto-me privilegiado. Vocês são meu porto seguro.

Não poderia esquecer de Alexandre, pai do coração, pelo suporte, pelos conselhos e pelo amor. Você significa muito para mim.

A meus irmãos, Daniel, Amanda, Rebeca e Alexandre. Agradeço a vocês pelo amor e alegria que trazem para meus dias.

Karine, minha companheira, esposa e amiga. Obrigado por estar comigo em todos os tempos e situações. Sua presença, seu amor e suas palavras de carinho foram o conforto e o apoio que me auxiliaram durante a elaboração desse texto.

Gostaria de agradecer especialmente à professora e amiga Maria Cecília Pedreira de Almeida, minha orientadora. Professora, obrigado pelas leituras cuidadosas de meus textos, desde a graduação. Minha formação como leitor e pesquisador deve muito a você. Quero que saiba que sem seu suporte, eu não poderia estar aqui.

Agradeço ao professor e amigo Cláudio Reis, que exerceu grande impacto em minha maneira de ler de Rousseau. Suas contribuições, observações e leituras foram decisivas para os rumos desse texto.

Agradeço ao professor Gilberto Tedeia. Obrigado por me ensinar o que é e qual é a importância da formação e por contribuir nela de forma indiscutível. Apesar de ser palmeirense, ele tem um bom coração.

Gostaria de agradecer ao professor Erick Lima, que compartilhou comigo a paixão pela filosofia nos cursos de introdução e que serve de referência na minha vida acadêmica.

Gostaria de agradecer à professora e amiga Priscila Rufinoni. Pela amizade, e por tudo o que pude aprender sobre educação, estética e epistemologia.

Agradeço ao meu sobrinho, Gustavo, pela alegria que trouxe ao unir-se à família nesse ano.

Quero expressar minha gratidão a todos os membros do Grupo de Ética e Filosofia Política da Universidade de Brasília. Além das amizades feitas ali, o Grupo exerceu e exerce um papel fundamental no meu processo de formação.

Agradeço a toda minha família, em especial aos meus avôs, Amauri e Fernando (in memoriam), e às minhas avós, Jucinei e Dalva. Agradeço aos meus bisavôs, Vilarindo (in memoriam) e Carmen (in memoriam), nunca os esquecerei.

Tenho imensa gratidão e reconhecimento pelos meus professores, diretores e coordenadores que participaram da minha formação no Centro Educacional 01 do Guará em 2013. Obrigado por tornarem a experiência de participar de uma universidade algo possível. Obrigado também por tornarem a experiência escolar algo tão agradável. Ângela, Carlos, Eustáquio, Gleidson Arruda, Jeorgenete Monfort, João, Mônica, Paulo, Peterson Paim e muitos outros, vocês foram muito importantes.

Não posso deixar de agradecer à professora Marlúcia que, durante minha passagem pelo Centro Educacional 03 do Guará, me incentivou a escrever.

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida. O auxílio financeiro foi fundamental para que me dedicasse à pesquisa e influenciou decisivamente no resultado desse texto.

RESUMO

É reconhecida a desconfiança de Rousseau em relação à desigualdade de riquezas. Como pode ser observado no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), a desigualdade material possui repercussões negativas na sociedade política. O objetivo desse texto é avaliar, a partir de uma leitura do *Contrato Social*, as implicações que a desigualdade econômica tem para a sociedade política. Seu fio condutor consiste na análise de uma nota colocada por Rousseau ao final do livro I do *Contrato Social* e na qual o Genebrino condiciona a vantagem do estado social à igualdade material. No primeiro capítulo, procura-se determinar o que Rousseau entende por desigualdade de riquezas. No segundo capítulo, estudando-se as noções de “pacto social”, “alienação total” e “vontade geral”, procura-se identificar critérios a partir dos quais a desigualdade de riquezas pode ser criticada politicamente. No terceiro capítulo, analisando os conceitos de lei e de governo, procura-se mensurar os impactos da igualdade e da desigualdade de riquezas em procedimentos, como o voto, e em instituições, como o governo, que são responsáveis por realizar a sociedade política, ou, nas palavras de Rousseau, por dotá-la de movimento e vontade. Argumenta-se no sentido de que a igualdade material figura como condição de legitimidade do pacto por garantir um benefício concreto para os membros da associação política, por promover a declaração da vontade geral por meio da deliberação pública e por permitir uma aplicação da lei de maneira efetiva e equitativa, contribuindo, assim, para o funcionamento ideal da sociedade política.

Palavras-chave: Rousseau; desigualdade de riquezas; dependência; igualdade; vontade geral; lei;

ABSTRACT

Rousseau's critique of wealth inequality is well-known. As can be seen in the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men* (1755), wealth inequality has negative effects on political society. The aim of this text is to evaluate, from a reading of the *Social Contract*, the consequences that economic inequality has for political society. Its guiding thread consists in the analysis of a note placed by Rousseau at the end of book I of the *Social Contract* and in which the Genevan attaches the advantage of the social state to material equality. In the first chapter, we seek to determine what Rousseau understands by wealth inequality. In the second chapter, studying the notions of “social pact”, “total alienation” and “general will”, we seek to identify criteria from which wealth inequality can be politically criticized. In the third chapter, analyzing the concepts of law and government, we seek to measure the impacts of wealth inequality and wealth equality in procedures, such as voting, and institutions, such as the government, which are responsible for making political society concrete, or, in Rousseau's words, for giving it movement and will. It is argued that material equality appears as a requirement of the legitimate social compact for allowing the guarantee of a concrete benefit for the members of the political association, for promoting the declaration of the general will through public deliberation and for allowing an application of the law effectively and equitably, thus contributing to the proper functioning of political society.

Keywords: Rousseau; wealth inequality; dependency; equality; general will; law.

SIGLAS E ABREVIACÕES

Seguem abaixo as siglas utilizadas como referência para as obras e fragmentos de Rousseau. Optou-se por fazer uso da sigla referente ao nome das obras em francês. Assim, “DSA” designa o *Discours sur les Sciences et les Arts*. Para os dois *Discursos* e o *Contrato Social*¹ fez-se uso dos textos disponíveis na edição da Editora UBU: *Rousseau: escritos sobre a Política e as Artes* (2020). Para o verbete *Economia*, publicado em 1755 no tomo V da Enciclopédia na rubrica “Moral e Política”, optou-se pelo texto presente nos *Verbetes Políticos da Enciclopédia* das editoras Discurso Editorial e UNESP (2006). Para o *Emílio*, fez-se uso do texto da Editora Martins Fontes (2004) para a versão em português, e, para a edição em francês, optou-se pelo texto organizado pela editora BORDAS (1992). Para os fragmentos, utilizou-se a edição de Vaughan das obras políticas de Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, dividida em dois volumes.² Os outros textos usados estão indicados nas referências bibliográficas.

DOI - *Discurso sobre a Origem e sobre os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*

EP - Verbetes *Economia*

CS-MG - Manuscrito de Genebra

CS - *Contrato Social*

E - *Emílio*

EOL - *Ensaio sobre a Origem das Línguas*

PW - *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*

PCC - *Projeto de Constituição à Córsega*

CGP - *Considerações sobre o Governo da Polônia*

LEM - *Cartas Escritas da Montanha*

¹ Para as citações do *Contrato Social*, serão utilizados os algarismos romanos para indicar o número do livro e os algarismos arábicos para indicar o número do capítulo. Assim, por exemplo, “CS, I, 3” corresponde ao capítulo três do livro um do *Contrato Social*.

² Para as edições de Vaughan, os algarismos romanos servirão para indicar o volume do texto. Nesse sentido, “PW,I” designa o primeiro volume um da seleção de obras e fragmentos políticos.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	Erro! Indicador não definido.
RESUMO	3
ABSTRACT	4
SIGLAS E ABREVIACÕES	5
SUMÁRIO	7
INTRODUÇÃO	9
A economia política para Rousseau	12
CAPÍTULO 1 - IGUALDADE, DESIGUALDADE E DEPENDÊNCIA	19
1.1. Igualdade natural para os teóricos jusnaturalistas	19
1.2. Igualdade natural em Rousseau	21
1.3. Independência e interdependência	25
1.4. Desigualdade de riquezas, dependência e miséria	33
CAPÍTULO 2 - POLÍTICA, LEGITIMIDADE E IGUALDADE	38
2.1. Pacto Social	38
2.1.1. “Mas esse direito não advém da natureza [...].”	38
2.1.2. “Esse direito [...] é, portanto, fundado em convenções”	42
2.2. Alienação total	45
2.2.1. Alienação como um ato teórico e ilimitado	47
2.2.2. Alienação como um ato concreto e limitado	51
2.2.3. Alienação e propriedade	52
2.3. Vontade geral	54
2.3.1. Alienação total e vontade geral	54
2.3.2. Vontade geral, interesse comum e lei	55
CAPÍTULO 3 - LEI, GOVERNO E IGUALDADE	62
3.1. Igualdade material	63
3.2. Lei	66
3.2.1. Definição de lei	67
3.2.2. Equidade no nível concreto: para além da abstração das particularidades	68
3.2.3. Voto e a expressão da vontade geral: para além da universalidade quantitativa	70
3.2.3. Desigualdade e o império das leis	76
3.3. Governo	78
3.3.1. Definição de Governo	78
3.3.2. Desigualdade, amor-próprio e corrupção dos magistrados	80
CONCLUSÃO	83

INTRODUÇÃO

Desde as minhas primeiras leituras dos textos de Rousseau, pareceu-me claro que a desigualdade de riquezas era uma de suas principais preocupações políticas. As referências a ela são muitas e seus impactos são pintados em cores fortes. Por exemplo, no *Discurso sobre a Origem e sobre os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*,³ Rousseau apresenta a fundação da sociedade política como uma forma de logro. Naquela ocasião, a associação política é entendida como a maneira pela qual os ricos souberam usar as forças dos pobres a seu favor:

[...] o rico, premido pela necessidade, concebeu enfim o projeto mais meditado que jamais ocorrera ao espírito humano: empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores [...]. (DOI, pp. 183-184).

De maneira semelhante, no verbete *Economia*, o filósofo descreve as distinções entre os efeitos da sociedade política para os ricos e para os pobres:

Uma terceira relação que nunca é considerada, e que deveria sempre vir em primeiro lugar, é a dos benefícios que cada um retira da confederação social, que protege fortemente as imensas posses do rico e deixa um miserável gozar apenas da choupana que construiu com suas próprias mãos. (EP, p. 119).

A despeito dessa certeza em relação à centralidade do problema da desigualdade de riquezas na filosofia política de Rousseau, eu sentia falta de uma compreensão mais sistemática sobre o tema. O que essa desigualdade significa para ele? Em que medida ela é um problema para a sociedade política? Essas eram algumas questões para as quais eu não tinha uma resposta clara.

A fim de avançar no entendimento desses problemas e de suas respectivas soluções, propus como eixo dessa dissertação de mestrado o estudo de um trecho do *Contrato Social* cuja análise parecia-me fundamental para realizar meus propósitos. Trata-se de uma nota de rodapé localizada no final do primeiro livro dessa obra. Nessa passagem, ao apresentar a instituição de uma “igualdade moral e legítima” como um dos principais efeitos do pacto social, Rousseau faz uma ressalva:

³ Citado a partir de agora como *Segundo Discurso*.

Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória, serve apenas para manter o pobre na miséria e garantir ao rico a usurpação. Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que o estado social é vantajoso aos homens apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia. (CS, I, 9, p. 632).

A importância desse trecho — e, conseqüentemente, a delimitação dele como meu objeto de pesquisa — se justifica, em primeiro lugar, pela importância do próprio *Contrato Social*. Neste livro, que é de longe sua principal obra política, Rousseau trata de maneira sistemática dos *princípios* do direito político, ou seja, das ideias que dão base para todo o edifício da ciência política. Assim, se eu pudesse encontrar alguma informação relevante sobre o problema da igualdade de riquezas para a sociedade política em Rousseau, o *Contrato Social* seria um importante objeto de análise.

Em segundo lugar, o trecho do *Contrato* no qual essa nota está inserida⁴ sugere que a reflexão nela contida contém uma informação relevante a respeito dos fundamentos do ordenamento social:

Terminarei este capítulo e este livro com uma observação que serve de base ao sistema social como um todo. Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima, a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio, mas se tornam iguais por convenção e direito. (CS, I, 9, p. 439).

Efetivamente, aqui, Rousseau expande o alcance da sua observação de modo que ela sirva de “de base ao sistema social como um todo”. Unindo as ideias contidas nesse trecho e na nota, pode-se dizer que a igualdade convencional instituída pela autoridade política só cumpre de fato sua função (isto é, não se torna “aparente e ilusória”) se for acompanhada de uma igualdade material,⁵ entendida aqui como uma situação “em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia”, já que “as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que não têm”. Nesse sentido, a questão que investigo nesta dissertação pode ser expressa

⁴ Trata-se do último capítulo do livro I, intitulado “Do domínio real”.

⁵ Utilizarei como sinônimas as expressões “igualdade material”, “igualdade de riquezas” e “igualdade econômica”.

da seguinte maneira: em que medida a solução política que Rousseau propõe com o pacto social depende de uma igualdade econômica para atingir seus objetivos?⁶

A hipótese que será desenvolvida aqui é a de que desigualdade econômica é também um problema político por três motivos, que serão examinados mais à frente. Em primeiro lugar, ela institui uma situação de dependência particular que se torna problemática, pois, levada ao extremo, esta dependência também corrói a liberdade dos indivíduos. Em segundo lugar, ela gera uma situação de injustiça ao fazer com que o estado social seja mais útil aos ricos do que aos pobres. Por fim, reduzindo a eficácia de ação das leis, ela acaba por criar obstáculos ao bom funcionamento da sociedade política.

O primeiro capítulo desse texto será dedicado a identificar o conceito de desigualdade econômica e a desenvolver os dois primeiros motivos pelos quais ela é problemática. No segundo capítulo, dedico-me à investigação da solução política de Rousseau e ao reconhecimento do sentido de igualdade material que ele defende. No último capítulo, centrado na discussão do governo e da legislação, o propósito é desenvolver o terceiro elemento questionável trazido pela desigualdade econômica, a saber, que a desigualdade material constitui um fator que contribui para que os interesses particulares se passem por interesses públicos dentro da sociedade política, devido aos seus impactos na deliberação pública e na aplicação das leis por parte do governo.

A fim de evitar confusões e de entender como a questão da desigualdade econômica figura no escopo das reflexões políticas de Rousseau é preciso fazer uma breve apresentação a respeito da sua concepção de ciência política e de elementos centrais para a compreensão do Estado para o filósofo. O primeiro parágrafo do *Contrato Social* serve de ponto de partida para essa investigação:

Quero averiguar se pode haver, na ordem civil, uma regra de administração legítima e segura, tomando-se os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Tentarei sempre aliar, nessa investigação, o que o direito permite com o que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas. (CS, I, p. 423).

⁶ Reis (2021) sustenta que a solução política de Rousseau gerada pelo problema da dependência particular depende da defesa de um exercício da autoridade democrática em condições de igualdade.

Ao referir-se a uma “regra de administração”, Rousseau insere o *Contrato Social* no domínio da “economia política”, termo definido por ele em um verbete homônimo⁷. Conceito central, mas não muito simples, ele merece uma análise, o que será feito a seguir.

A economia política para Rousseau

No verbete *Economia*, Rousseau distingue a “economia política” da “economia doméstica”. Para ele, a economia doméstica consiste no sábio governo da casa, ao passo que a economia política consiste no “governo sábio e legítimo [...] do Estado” (EP, p. 83). Em que sentido ele faz uso do termo “governo” e da expressão “governo do Estado” nessa definição?

De acordo com Derathé (2009, p. 554), na época de Rousseau, o termo “governo” possui diferentes sentidos. Em primeiro lugar, “governo” faz referência à “constituição de um Estado”. Essa acepção do termo “governo” remete à clássica tipologia aristotélica das formas de governo, entre as quais se destaca a monarquia, a aristocracia e a politeia.⁸ Esse sentido da palavra “governo” aparece no *Contrato Social* e constitui o objeto dos capítulos 2 a 7 do livro III.⁹

Em segundo lugar, no século XVIII, o termo “governo” assume o sentido corrente de poder soberano e do seu exercício (DERATHÉ, 2009, p. 555). Como indica Derathé, no verbete *Economia*, Rousseau introduz uma distinção inovadora, que será retomada no *Contrato Social*, a saber, a identificação da soberania com a potência legislativa e sua distinção em relação ao governo, identificado, por sua vez, com a potência executiva (EP, p. 87). Efetivamente, para os antecessores de Rousseau, a potência executiva era apenas uma das manifestações da soberania que, em geral, era exercida pela mesma pessoa que detinha a potência legislativa. O Genebrino teria sido o responsável, no caso, por distribuir os poderes legislativo e executivo para pessoas diferentes (DERATHÉ, 2009, p. 554). Assim, o “governo” será o nome de um agente, de um corpo específico, responsável pela execução das leis. A apresentação desse agente é objeto do primeiro capítulo do livro III do *Contrato Social* e será retomado mais à frente nesta dissertação.

⁷ Trata-se do já citado verbete “Economia”, publicado no tomo V da *Enciclopédia*, na rubrica Moral e Política, em 1755.

⁸ Cf. capítulos 6 e 7 do livro III da *Política*. (ARISTÓTELES, 1998, p. 207-213). Aristóteles distingue os bons e os maus governos. *Grosso modo*, os governos são definidos sobretudo pelo número de seus integrantes. Há assim o governo de um só, que é a monarquia e sua versão corrompida, a tirania. Há, também, o governo de poucos, a aristocracia, e seu oposto, a oligarquia. Por fim, há o governo de muitos, que em sua versão boa leva o nome de politeia, ao passo que sua versão corrompida se chama democracia.

⁹ A respeito da maneira como Rousseau se apropria e modifica o problema das diversas formas de governo, cf. BERNARDI, 2006, p. 125-153.

A identificação do governo como o agente responsável pela potência executiva não é, contudo, suficiente para determinar o domínio da “economia política”. Na verdade, a “economia política” identifica-se sobretudo com uma “arte de governar”¹⁰ como indicam os estudos de Senellart (2006, p. 11-46) e Foucault (2008, p. 117-146).

As “artes de governar” possuem uma longa história. Como demonstra Senellart, elas têm origem no governo das almas medieval (*regimen animarum*) e são desenvolvidas pela literatura da razão de Estado, que surge como reação ao *Príncipe* de Maquiavel.¹¹ Pertencendo originalmente ao domínio da direção espiritual, apenas posteriormente as artes de governar adquirem um sentido político.

Tanto Senellart (2006, p. 39)¹² quanto Foucault (2008, p. 141-142) identificam em Rousseau a conclusão do processo de formação da ideia de uma arte de governar específica do Estado. Para os dois autores, um aspecto central nesse processo é o surgimento de um novo domínio da ação humana, que será chamado de “economia pública”. Para Foucault, o esforço de determinação da “economia pública” seria um elemento característico do verbete de Rousseau e estaria associado à rejeição do Genebrino em relação à aplicação do modelo de administração familiar ao Estado.¹³ Referindo-se à Rousseau, Foucault afirma:

Ele [Rousseau] diz: a palavra ‘economia’ designa essencialmente a gestão pelo pai de família dos bens da família; mas esse modelo não deve mais ser aceito, ainda que se tenha feito referência a ele no passado. Em nossos dias, diz ele, sabemos que a economia política não é mais a economia familiar e, sem se referir explicitamente nem à fisiocracia, nem à estatística, nem ao problema geral da população, ele registra esse corte de que ‘economia’, ‘economia política’ tem um sentido totalmente novo, que não deve mais ser

¹⁰ Essa acepção do termo aparece também nas *Cartas Escritas da Montanha*. Em um determinado trecho desse texto, Rousseau afirma que “A ciência da salvação e a do governo são muito diferentes [...]” (LM, p. 172).

¹¹ No seu estudo, Foucault (2008) concentra-se sobre a literatura anti-Maquiavel desenvolvida nos séculos XVI a XVIII. Para definir a arte de governar o Estado, o autor se concentra na obra *O espelho político, contendo diversas maneiras de governar* [1567] de Guillaume de La Perrière.

¹² Segue-se o trecho: “Constata-se que se delinea, em Hobbes, uma dupla tendência: uma que consiste em rebaixar o governo em relação à soberania através do imperativo de obediência, a outra em separar rigorosamente seu nível de funcionamento em termos de direito — poder de ditar a lei — e de exercício — aplicação a realidades particulares. [...] A segunda, ligada parcialmente ao discurso prudencial da razão de Estado, puxa a política para o lado da ‘economia’, no sentido amplo de administração das pessoas e dos bens, e culmina na distinção, ainda pouco familiar a seus leitores, que Rousseau formulará: ‘Peço-vos distinguir claramente [...] a economia pública de que devo falar, e que chamo de governo, da autoridade suprema que chamo de soberania; distinção que consiste em que uma tem o direito legislativo, e obriga em certos casos o corpo mesmo da nação, enquanto a outra só tem poder executivo, e não pode obrigar senão os particulares’” (SENELLART, 2006, p. 39).

¹³ De acordo com Foucault, o problema específico do governo do Estado só pôde surgir com o advento do problema da população, do qual se chegou ao conhecimento pela estatística, que permitiu regularidades próprias da população, que são irredutíveis ao modelo familiar (cf. FOUCAULT, 2008, p. 138-139).

reduzido ao velho modelo da família. Em todo caso, ele se atribui nesse verbete a tarefa de definir uma arte de governo. (FOUCAULT, 2008, p. 141-142).

Sem entrar no mérito do impacto da fisiocracia, da estatística e do problema da população¹⁴ para a distinção rousseauiana entre economia doméstica e economia pública, pode-se afirmar que a definição que Rousseau faz da arte de governar depende da identificação de um novo campo “econômico”. Senellart sugere que esse campo é o da economia como o “espaço regulado pela harmonia dos interesses particulares”, que teria sido inaugurado por Hobbes ao fazer do bem-estar a finalidade da vida civil:

Momento decisivo na história da arte de governar: ao fazer do bem-estar, da existência tranquila e agradável a finalidade da vida civil, Hobbes — e com ele uma larga corrente de inspiração utilitarista — deslocava a velha questão da *ars regendi* para um terreno em que ela seria suscetível de receber uma solução científica: a da economia como espaço regulado pela harmonia dos interesses particulares, quer funcionem livremente à maneira de uma ‘mão invisível’ (A. Smith), quer se ajustem por dispositivos legislativos (Helvétius). Mas isso será a tarefa do século XVIII. (SENELLART, 2006, p. 37, grifos do autor).

Ao referir-se à Helvétius — autor estudado e criticado por Rousseau¹⁵ — pode-se perceber que essa definição do espaço econômico não se limita à concepção científica de economia como um espaço regulado por leis próprias e às quais o Estado precisará se adequar. Trata-se de uma dimensão passível de um tratamento político. O que há de característico nesse campo é a consideração da existência de interesses divergentes e a necessidade de conciliá-los¹⁶ ou, nas palavras de Foucault, a identificação das peculiaridades do problema da população cuja administração exige um tratamento diferente das regras da administração familiar.

Acredito que seja possível verificar a relevância que o problema da conciliação de interesses divergentes tem para Rousseau ao desenvolver uma hipótese levantada por Foucault no texto supracitado. De acordo com Foucault, a partir do advento da constituição da arte de governar o Estado, o problema da soberania é revisitado de maneira mais aguda. Desde então,

¹⁴ A respeito do povo, cf. CS, II, 8 a 10.

¹⁵ A esse respeito, cf. MARUYAMA, 2005.

¹⁶ Bernardi sugere que toda a filosofia de Rousseau pode ser lida como uma filosofia do interesse (cf. BERNARDI, 2006, p. 283). Afirmar que as reflexões políticas de Rousseau façam referência a essa dimensão da vida econômica no sentido dado por Senellart não significa dizer que Rousseau compartilhava a concepção de “interesse” dos seus contemporâneos. Pelo contrário, Rousseau objetava que seus adversários possuíam uma noção muito redutora do interesse. A esse respeito, cf. os estudos de AZEVEDO (2020, p. 355-356).

ele se concentra na identificação de uma estrutura jurídica que seja adequada às exigências da arte de governar. Nesse sentido, Foucault afirma sobre Rousseau:

Depois escreverá o *Contrato social*: o problema será precisamente saber como, com noções como as de ‘natureza’, de ‘contrato’, de ‘vontade geral’, pode-se oferecer um princípio geral de governo que dará lugar, ao mesmo tempo, ao princípio jurídico da soberania e aos elementos pelos quais se pode definir e caracterizar uma arte do governo. (FOUCAULT, 2008, p. 142).

Se a hipótese de Foucault estiver correta, o problema da soberania em Rousseau precisa levar em conta as exigências desse novo campo econômico apresentado acima. Ora, algumas passagens centrais do *Contrato Social* parecem considerar o problema da soberania, isto é, da constituição da autoridade legítima em uma sociedade política, a partir do problema da conciliação dos interesses particulares. Retornando ao parágrafo inicial do *Contrato Social*, é possível ver como a ideia de interesse está presente como uma noção fundamental da qual emerge o sentido de investigação da obra. Logo na introdução, Rousseau afirma que procura

[...] uma regra de administração legítima e segura, tomando-se os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Tentarei sempre aliar, nessa investigação, o que o direito permite com o que o *interesse* prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas. (CS, I, p. 423, grifo meu).

Hirschman (1997) parece concordar com essa hipótese. De acordo com ele (1997, p. 12-14), a ideia de tomar “os homens tais como são” — presente nesse trecho do *Contrato Social* — faz parte da exigência da constituição de uma arte de governar (*statecraft*) que possa superar a (in)eficácia dos preceitos religiosos e da filosofia moralizante na restrição das paixões destrutivas do homem.¹⁷ Assim, a exigência inicial do *Contrato Social* de Rousseau atenderia ao problema da conciliação das paixões humanas ou interesses particulares:¹⁸

Mesmo Rousseau, cuja visão da natureza humana era bastante diferente daquelas de Maquiavel e Hobbes, rende homenagem à ideia ao abrir o *Contrato Social* com a sentença: ‘tomando os homens como são e as leis

¹⁷ O estudo da natureza humana permitiria identificar meios mais eficazes para modelar o padrão das ações humanas, que seriam passíveis de três abordagens: repressão das paixões, seu aproveitamento (harnessing) ou a compensação (countervailing). Em relação à Rousseau, sua oposição ao tratamento dos preceitos religiosos em relação às paixões humanas pode ser vista no seguinte trecho das Cartas Escritas da Montanha: “Todas as instituições humanas são fundadas nas paixões humanas e se conservam por meio delas: o que combate e destrói as paixões não é, então, próprio para fortificar essas instituições.” (LM, p. 170).

¹⁸ Nesse sentido, tomo as paixões e os interesses como sinônimos.

como podem ser, eu gostaria de investigar se se pode encontrar um princípio certo e legítimo de governo'. (HIRSCHMAN, 1997, p. 14).¹⁹

Como sugere Hirschman, embora a concepção rousseauiana de interesse seja bem diferente da concepção de seus contemporâneos, ela é inegavelmente um conceito central da problemática de sua filosofia política. De acordo com Azevedo (2020, 353-360), Rousseau acusava seus contemporâneos de tomar uma definição muito restritiva do interesse, ao passo que o Genebrino o entendia como uma categoria mais plástica, suscetível à ação das instituições sociais nas quais o indivíduo é formado. Azevedo sugere que o *Segundo Discurso* pode ser lido como uma genealogia (AZEVEDO, 2020, p. 358) da redução do interesse à “racionalidade econômica”, que eventualmente deságua na desigualdade de riquezas. Dando seguimento a essa hipótese, penso que Rousseau entende que uma sociedade política legítima precisa fazer frente, entre outras coisas, aos problemas gerados pela desigualdade econômica e, para tanto, pode fazer uso da plasticidade que o interesse dos homens é passível de assumir.

Nessa solução é preciso levar em conta um segundo pressuposto antropológico de Rousseau, apontado por Reis (2021, p. 119) como “o fato da interdependência”, isto é, a necessidade que os indivíduos têm de cooperar para sobreviver e que estaria expresso na seguinte passagem do *Contrato Social*:

Suponho que os homens chegaram ao ponto em que os obstáculos que prejudicam sua conservação no estado de natureza excedem, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para manter-se nesse estado. (CS, I, 6, p. 431).

A arte de governar precisa, portanto, lidar com as demandas dos interesses particulares e com o fato da interdependência. Para tanto, essa arte possui um campo de atuação bastante abrangente. Retornando à identificação que Foucault faz do governo com uma “correta disposição das coisas”²⁰ (FOUCAULT, 2008, p. 127), pode-se ter uma ideia melhor dos objetos que fazem parte da arte de governar o Estado para Rousseau. De acordo com Foucault, o termo “coisas” deve ser entendido como um complexo constituído por coisas e homens, em oposição ao objeto da soberania, que consiste no território e, por extensão, sobre as pessoas (cf. FOUCAULT, 2008, p. 128):

¹⁹ “Even Rousseau, whose view of human nature was far removed from those of Machiavelli and Hobbes, pays tribute to the idea by opening the *Contrat social* with the sentence: ‘Taking men as they are and the laws as they might be, I wish to investigate whether a legitimate and certain principle of government can be encountered.’

²⁰ A expressão é de Guillaume de La Perrière em *O espelho político, contendo diversas maneiras de governar* [1567].

Quer dizer também que essas coisas de que o governo deve se encarregar, diz La Perrière, são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações e estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte. (FOUCAULT, 2008, p. 128-129).

Esses objetos, isto é, a relação do povo com as riquezas, clima, costumes etc., são de fato objeto das preocupações de Rousseau no verbete *Economia* e no *Contrato Social* e compreendem também a desigualdade econômica. Assim, a economia política, para o Genebrino, deve levar em conta todos esses fatores que podem influenciar em um bom ordenamento da sociedade política.

Por fim, os princípios do direito político, dentro do domínio da economia política, estabelecem os critérios de determinação de uma boa administração do corpo político. O principal critério para determinar se uma sociedade política cumpra seus fins é a vontade geral do povo (essa é a “regra de administração legítima e segura” procurada por Rousseau). O termo “vontade geral” figura pela primeira vez no verbete *Economia* e é definida como um princípio de justiça que “sempre tende para a conservação e bem-estar do todo e de cada parte” (EP, p. 88). Nesse texto, a coerência do governo com a vontade geral é determinada pela observação de três regras, analisadas ao longo do texto, e que são 1) a exigência de “que a administração seja conforme às leis” (EP, p. 94), a exigência de 2) conformar as vontades particulares às leis (EP, p. 96) e de 3) “prover as necessidades públicas”, isto é, sustentar o governo (EP, p. 108). Ao longo da dissertação eu terei a oportunidade de voltar a algumas das reflexões presentes nesse verbete.

As reflexões sobre a desigualdade material inserem-se, portanto, nesse amplo domínio da economia política. Será necessário agora analisar de maneira mais detalhada a definição de desigualdade material e suas implicações para a sociedade política.

CAPÍTULO 1

IGUALDADE, DESIGUALDADE E DEPENDÊNCIA

Ao retornar ao trecho que contém a nota que é objeto de análise desta investigação, é possível verificar que Rousseau afirma que o pacto social volta-se não contra uma situação de igualdade natural, mas de desigualdade:

Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima, a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio, mas se tornam iguais por convenção e direito. (CS, I, 9, p. 439).

Eu gostaria de iniciar esse capítulo determinando o que Rousseau entende por “igualdade natural”.²¹ Embora o Genebrino não defina “igualdade natural” no *Contrato Social* e no *Segundo Discurso*, é possível afirmar que essa noção está presente nesses textos e que ela possui dois significados diferentes, que podem ser identificados resgatando a discussão que Rousseau trava com os teóricos do direito natural, em particular Pufendorf e Locke, no *Discurso sobre a origem da desigualdade* e na primeira versão do *Contrato Social*, conhecida como *Manuscrito de Genebra*. Em seguida, procurarei definir o que Rousseau entende por desigualdade, e em especial, por desigualdade econômica, a fim de estabelecer seu sentido e identificar seus efeitos, entre os quais se destaca a dependência e a manutenção da miséria. Nesse caso, será necessário distinguir os conceitos de dependência, independência e interdependência.

1.1. Igualdade natural para os teóricos jusnaturalistas

Rousseau escreve seu *Segundo Discurso* com o intuito de participar de um concurso proposto pela Academia de Dijon que tinha como tema a seguinte questão: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é permitida pela lei da natureza” (DOI, p. 138). No Prefácio e no Exórdio dessa obra, Rousseau interpreta essa questão como sendo uma

²¹ Trata-se aqui da primeira aparição do termo “igualdade” no *Contrato Social*. Ao todo, a palavra “igualdade” e seus correlatos, como “iguais”, aparece 24 vezes na obra, ao passo que “desigualdade” aparece 8 vezes.

investigação sobre os fundamentos da sociedade — seja ela natural ou artificial/política²² —, que remetem à natureza humana.

A tentativa de identificar na natureza humana os fundamentos da sociedade era comum aos teóricos do direito natural. Como indica Derathé, essa ciência tinha se tornado clássica no século XVIII e havia se difundido na França, apesar da oposição das universidades francesas, graças às obras do professor de direito natural da universidade de Genebra, Burlamaqui, e às traduções das obras de Grotius e Pufendorf, feitas por Barbeyrac, além de alguns verbetes da *Encyclopédia*, inspirados nas obras desses dois últimos autores e escritos principalmente pelo cavalheiro de Jaucourt (DERATHÉ, 2009, p. 58-66).

Em geral, os teóricos do direito natural partem da distinção entre um estado de natureza e um estado civil. Para eles, o estado de natureza consiste em um estado pré-político, isto é, um estado no qual os seres humanos não possuem autoridade uns sobre os outros e que só pode ser levado a termo pela efetivação de um contrato entre súditos e o soberano, por meio do qual se instituirá uma autoridade. Ao qualificar o estado de natureza como um estado no qual vigora a “igualdade natural”, esses autores identificam a igualdade com a independência, no sentido jurídico do termo. Como afirma Derathé, “a igualdade consistindo no fato de que ninguém tem por natureza o direito de comandar os outros” (DERATHÉ, 2009, p. 78). Esse sentido de igualdade natural, por exemplo, está presente na descrição feita por Locke do estado de natureza no *Segundo Tratado Sobre o Governo*:

Um estado também de *igualdade*, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer - sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser, também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição [...]. (LOCKE, 1998, p. 382, grifos do autor).

O segundo sentido de “igualdade natural” pode ser identificado em Pufendorf. Para este importante autor, a igualdade natural é o objeto de uma obrigação jurídica, qual seja, a de tratar todos os semelhantes de maneira igual. Efetivamente, para ele, uma vez que cada homem possui uma noção natural e delicada do seu próprio valor, e uma vez que o respeito a esse valor é uma

²² A identificação da autoridade ou comunidade política com uma entidade artificial é comum aos pensadores contratualistas, como Hobbes e Locke, na medida em que eles identificam a origem ou o fundamento dessa autoridade ou comunidade com o livre consentimento de seus membros, em oposição a alguma hierarquia instituída pela natureza ou por Deus.

das condições da convivência entre os seres humanos, a deferência a ele se torna a obrigação de “que cada homem valorize e trate o outro como naturalmente seu igual, ou igualmente como um homem” (PUFENDORF, 1991, p. 61, tradução minha).²³ Essa mesma ideia está presente no verbete *Igualdade Natural* de Jaucourt.²⁴ Para o autor francês, a igualdade natural se traduz no dever de “estimar e tratar os outros como seres que lhe são naturalmente iguais” (JAUCOURT, 2006, p. 193).

Em resumo, a expressão “igualdade natural” pode significar tanto um estado de independência quanto a obrigação de tratar os outros como iguais. Rousseau tem consciência desses dois significados e fará referência a eles no *Segundo Discurso*, no *Manuscrito de Genebra* e no *Contrato Social*.

1.2. Igualdade natural em Rousseau

Tendo esse panorama em vista e para circunscrever melhor a problemática da questão proposta pela Academia, Rousseau distingue dois tipos de desigualdade, a saber, a “desigualdade natural ou física” e a “desigualdade moral ou política”. De acordo com o filósofo, a primeira consiste nas diferenças de qualidades do corpo e do espírito, cuja origem é a natureza, e a segunda consiste em “privilégios de que gozam alguns em detrimentos de outros” e que “depende de uma espécie de convenção” (DOI, p. 139). O Genebrino apresenta como exemplos da segunda as diferenças de riqueza, honra, poder e autoridade.²⁵ Para ele, o problema da origem

²³ O trecho original é o seguinte: “that each man value and treat the other as naturally his equal, or as equally a man.”

²⁴ Derathé afirma que, em geral, os verbetes de Jaucourt consistem em uma compilação de Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui (DERATHÉ, 2009, p. 65). Nesse caso, o verbete “Igualdade Natural” possui grande semelhança com o capítulo 9 do primeiro livro de os “Sobre os deveres do Homem e do Cidadão de acordo com a Lei Natural” de Pufendorf, chamado “Sobre o reconhecimento da igualdade natural dos homens”.

²⁵ Neuhouser (sem data, p. 5-14) apresenta reflexões instigantes sobre a natureza da desigualdade moral ou política. Na sua análise, o autor explora duas características dadas por Rousseau para qualificá-la, a saber, a de que elas consistem em um “privilégio” e a de que elas são baseadas em “convenções”. De acordo com ele, a qualificação de “privilégio” remete ao caráter “relacional” dessa desigualdade, que se expressa em quatro sentidos. Em primeiro lugar, essa desigualdade é relacional, na medida em que remete a “propriedades posicionais”, ou seja, propriedades cuja posse só é desejável em contextos sociais e que depende de uma referência ao êxito com o qual outros indivíduos exercem a mesma desigualdade. Por exemplo, enquanto a saúde é uma propriedade absoluta, na medida em que sua posse independe de quão saudáveis são outras pessoas, a autoridade só faz sentido com a suposição de *alguém* que obedece, ou seja, com a suposição de alguém que não possui a propriedade autoridade. Assim, se, hipoteticamente, todos possuísem autoridade, então ninguém possuiria autoridade alguma. Em segundo lugar, ela é relacional enquanto depende de uma “estrutura social de cooperação ou competição” (NEUHOUSER, sem data, p. 7), isto é, depende da participação ativa de outras pessoas. Para continuar no exemplo da autoridade, considere-se a necessidade da ação de *obedecer*. Em terceiro lugar, a desigualdade moral ou política é relacional, já que o valor das propriedades que ela designa depende de um *consenso* (não são bens em si mesmos). Por fim, seu caráter relacional remete ao fato de que essa desigualdade impõe *limites* no comportamento de outros (como no caso da *coerção* da vontade de alguém).

Para o comentador, por sua vez, o caráter “artificial” dessa desigualdade diz respeito à sua origem e à manutenção da sua existência (NEUHOUSER, sem data, p. 14-29). Efetivamente, para Neuhouser, isso significa

da desigualdade só pode dizer respeito à origem da “desigualdade moral ou política”, uma vez que a origem da desigualdade natural está enunciada na própria definição, isto é, sua origem é a natureza.

Para resolver essa questão, e seguindo o método dos autores jusnaturalistas, Rousseau propõe uma distinção entre estado de natureza e estado civil. Todavia, ele se afasta deles ao propor que o problema pode ser melhor tratado se se conceber o estado de natureza fazendo-se abstração de todas as alterações que a sociedade pode ter trazido para as necessidades e faculdades humanas. A ideia é que, diante desse quadro, se possa (1) aferir se a desigualdade moral ou política pode ser derivada da natureza humana e, caso isso seja impossível, (2) determinar quais fatores devem ser acrescentados para que sua origem possa ser explicada.²⁶

Na descrição do estado de natureza assim concebido, Rousseau procura retratar o ser humano do ponto de vista físico, metafísico e moral. A respeito do primeiro objetivo, isto é, se é possível derivar a desigualdade moral ou política da desigualdade natural, a conclusão do filósofo é que nenhuma característica presente nas dimensões física, metafísica e moral dos seres humanos permite explicar a *necessidade* e a *possibilidade* das relações sociais.²⁷ De fato, de acordo com o filósofo, nesse estado, as necessidades e desejos humanos são extremamente limitados (compreendem as funções fisiológicas da alimentação, sono e sexo) e, diante de uma natureza abundante, são facilmente satisfeitos pelo indivíduo, sem o auxílio de seus semelhantes. Além disso, para ele, mesmo que fosse assumida a necessidade das relações sociais para sobrevivência dos indivíduos, elas não seriam, ainda, possíveis, já que nesse estado a linguagem e o raciocínio seriam faculdades latentes, não desenvolvidas, impedindo a comunicação entre eles.

Ao retratar dessa maneira o estado de natureza, Rousseau reestabelece a igualdade natural como um estado de independência a partir de outras bases. Com efeito, como demonstra Goldschmidt, diferentemente dos teóricos do direito natural, a igualdade natural no *Segundo Discurso* é uma igualdade de fato, e não de direito. Ela corresponde ao mesmo limite de

que elas são produto da ação humana (mediante uma atuação causal, mas não necessariamente intencional), e não da natureza. Além disso, isso se dá pelo fato de elas serem mantidas, em parte, por uma crença coletiva a respeito de sua aceitabilidade ou da pertinência em seguir as regras que dela emergem.

²⁶ O *Segundo Discurso* é dividido em duas partes. Pode-se dizer que a parte 1 é dedicada a estabelecer o primeiro ponto e a parte 2 é dedicada a estabelecer o segundo ponto.

²⁷ Entre essas bases, podemos destacar as que se relacionam às paixões, e dentre as quais temos o amor-de-si, a compaixão (pitié) e o amor-próprio. Entre as condições de possibilidade, pode-se apontar as forças do indivíduo, sua liberdade, sua razão e a linguagem.

desenvolvimento que as faculdades humanas podem alcançar no estado de natureza — o vigor do corpo —, dada a ausência de reflexão e de comunicação com os semelhantes. Segundo o comentador, esse desenvolvimento é o resultado do afrontamento do homem com a natureza, no qual os mais fracos são eliminados, ao passo que os mais fortes desenvolvem o referido vigor:

Cuidado apenas pela natureza e vivendo em sua única sociedade, o homem primitivo, da mesma maneira que qualquer outro animal, atinge, no seu desenvolvimento individual, um limite, que é o mesmo para todos os seus semelhantes (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 259, tradução minha).²⁸

Em outras palavras, devido ao caráter uniforme do estado de natureza rousseauiano, a desigualdade natural, se existe, é ínfima e sem nenhum efeito na relação entre os seres humanos:

Ora, comparando-se a diversidade prodigiosa de educação e gênero de vida que reinam nas diferentes camadas do estado civil com a simplicidade e a uniformidade da vida animal e selvagem, em que todos se nutrem dos mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas, compreende-se quanto a diferença entre um homem e outro deve ser menor no estado de natureza do que no de sociedade e quanto a desigualdade natural deve aumentar, na espécie humana, por meio da desigualdade de instituição. (DOI, p. 167).

A ideia de igualdade natural como um estado de independência não se extingue, contudo, com o fim do estado de natureza. De fato, também é possível identificar em Rousseau o uso jurídico que fazem dela os autores jusnaturalistas. Nos textos de Rousseau, esse conceito de igualdade natural aparece sobretudo nos trechos nos quais o Genebrino rejeita a extensão da autoridade patriarcal à autoridade política. A título de exemplo, considere-se o segundo capítulo do primeiro livro do *Contrato Social*, no qual Rousseau reconhece que a única autoridade natural é aquela dos pais em relação aos filhos *enquanto estes ainda não atingem a idade da razão*. De acordo com ele, ao fazê-lo, todos gozam de uma “liberdade comum”, isto é, de uma condição de independência:

Essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. Sua primeira lei é velar por sua própria conservação, seus primeiros cuidados são os que deve a si mesmo, e, tão logo alcance a idade da razão, por ser o

²⁸ Segue o trecho no original: “Pris en charge par la seule nature et vivant en sa seule société, l’homme primitif, de même que tout autre animal, atteint dans son développement individuel une limite, qui est la même pour tous ses semblables”

único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se seu próprio senhor. (CS, I, 2, p. 423-424).

Além disso, no verbete *Economia*, Rousseau sustenta que os motivos que levam a justificar a autoridade patriarcal na família, durante certo tempo, não podem ser usados para justificar a autoridade política. Entre outros fatores, Rousseau apresenta a limitação das capacidades do pai para governar o Estado:

[...] haverá sempre uma extrema diferença entre o governo doméstico, no qual o pai pode ver tudo por si mesmo, e o governo civil, no qual o chefe não vê quase nada a não ser por meio dos olhos de outro. Para que as coisas ficassem iguais a este respeito, seria necessário que os talentos, a força e todas as faculdades do pai aumentassem na proporção da grandeza da família, e que a alma de um monarca fosse, em relação à de um homem comum, o que a extensão de seu império é em relação à herança de um particular (EP, p. 83-84).

Ou seja, mesmo no estado civil, as diferenças de homem para homem não são suficientemente grandes para romper a igualdade natural e a capacidade que cada um possui para julgar os melhores meios para se conservar.

O segundo sentido de igualdade natural, a saber, aquele que toma a igualdade da natureza humana como um objeto de obrigação, não é esquecido por Rousseau. No entanto, ele é conscientemente rejeitado por Rousseau no *Manuscrito de Genebra*. A respeito dele, o Genebrino argumenta que, pelo fato de a igualdade da natureza humana ser objeto de um juízo ambivalente (pode ser fonte de competição ou de cooperação), o respeito a ela não constitui uma obrigação:

Pois, em relação à identidade de natureza, seu efeito é nulo nisso; uma vez que ela é tanto para os homens um objeto de desavença quanto de união, e frequentemente também estabelece entre eles a competição e a inveja quanto a paz e a harmonia (MG, p. 353, tradução minha).²⁹

A partir dessas considerações, é possível retornar ao trecho que se está analisando e identificar em qual sentido Rousseau usa a expressão “igualdade natural”:

²⁹ Segue o trecho em francês: “Car, quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela ; parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord.”

Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substituiu, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima, a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio, mas se tornam iguais por convenção e direito. (CS, I, 9, p. 439).

Considerando que Rousseau rejeita que a igualdade da natureza humana constitua um objeto de obrigação, cujo respeito é condição sem a qual os particulares não podem se unir em sociedade políticas, provavelmente, nesse texto, o filósofo está se referindo à independência jurídica ou, em outras palavras, à liberdade natural com a qual os indivíduos são dotados. Poder-se-ia dizer, então, que o pacto social não é responsável por destruir a liberdade natural, mas substituí-la por uma liberdade de outra natureza, a saber, uma liberdade política e civil, como será examinado no capítulo dois.

Mais do que isso, há que se considerar que o advento da desigualdade econômica e política e da dependência já é responsável por destruir a liberdade natural. É do advento desses dois fenômenos que analisarei na próxima seção.

1.3. Independência e interdependência

Como é apresentado por Rousseau no *Segundo Discurso*, o advento das sociedades é responsável por instituir, em última instância, uma situação de *dependência* entre os particulares. Como é amplamente reconhecido pelos comentadores de Rousseau, o Genebrino não adota uma postura primitivista, isto é, não defende que o abandono da sociedade seja a solução para os problemas trazidos pela civilização (Cf. SPECTOR, 2015, p. 9). Pelo contrário, em sua tentativa, no *Contrato Social*, de legitimar o estado de agrilhoamento no qual estão os homens, o estado de *interdependência* torna-se uma condição necessária das associações políticas.

De acordo com Reis, a interdependência “significa simplesmente que os indivíduos humanos necessitam cooperar uns com os outros para obter sua sobrevivência” (2019, p. 119). A interdependência distingue-se, segundo ele, tanto da independência do homem natural quanto da dependência ou dominação, que é característica das sociedades corrompidas. Essa cooperação remete, afirma Cláudio, fazendo uso do vocabulário de Tomasello (2012), à ideia de uma “cooperação mutualista”, em vez de uma “ajuda altruísta”, ou seja, a uma situação na qual todos os indivíduos envolvidos na cooperação usufruem vantagens (2019, p. 120). A resposta humana a essa necessidade de cooperação seria a política, que permitiria o estabelecimento de uma forma de interdependência que não implicaria em dominação.

Seguindo a indicação de Reis, assumo também que há uma diferença entre independência, interdependência e dependência. Nessa seção, partindo do estado de independência do homem no estado de natureza, procurarei distinguir independência de interdependência, ao passo que a qualificação da dependência será objeto da próxima seção. O desenvolvimento da tese, defendida também por Reis, de que a resposta humana às exigências da interdependência implica em uma forma de colaboração que procura evitar a dependência será desenvolvida no capítulo dois.

Deixando de lado as discussões metafísicas sobre a liberdade feitas no *Segundo Discurso*, é possível afirmar que, no estado de natureza, esse termo assume o sentido de “autossuficiência” e “independência”. Fazendo eco às palavras de James (2013, p. 26), defino a “autossuficiência” como a capacidade do indivíduo de satisfazer suas necessidades mediante sua própria atividade.³⁰ A “independência”, por sua vez, é uma consequência da autossuficiência, na medida em que o auxílio de outros indivíduos não é necessário para a satisfação das necessidades do indivíduo autossuficiente.

James observa que essa independência no estado de natureza não é absoluta, já que o indivíduo é dependente da natureza. Retomando uma categoria apresentada por Rousseau no segundo livro do *Emílio* (cf. E, p. 82),³¹ o comentador chama essa dependência de “dependência das coisas”. Para ele, ela se expressa nas limitações oriundas das necessidades e das forças do corpo (por exemplo, na necessidade de comer e na força dos braços para se conseguir esse alimento), nos produtos que a natureza fornece (as frutas que as árvores geram etc.) e nas leis naturais, entendidas aqui no sentido físico do termo (como a gravidade, a alternância entre noite e dia, etc.) (JAMES, 2013, p. 26-27).

Para o comentador, essa dependência não é prejudicial à liberdade dos indivíduos, já que, com ela, (1) eles permanecem autossuficientes, isto é, são capazes de superar os limites naturais mediante sua própria atividade, e (2) não experimentam essa coerção das leis naturais

³⁰ “[...] primitive man possesses the physical strength and other capabilities that allow him to satisfy such needs by means of his own activity.” (JAMES, 2013, p. 26).

³¹ Trata-se da famosa distinção entre a “dependência das coisas” e a “dependência dos homens”. Em seu livro, James retoma essa distinção a fim de defender que há, em Rousseau, um terceiro tipo de dependência, a saber, a “dependência dos homens através da dependência das coisas”. De acordo com o comentador, Rousseau, ao reconhecer esse terceiro tipo de dependência, teria uma concepção de dependência e liberdade que permitiria criticar o domínio impessoal que se exerceria, por exemplo, nas relações de mercado.

como algo alheio, estranho, dado o não desenvolvimento de sua consciência e, conseqüentemente, a não percepção de sua distinção e em relação à natureza como um todo.³²

Como foi sugerido na seção anterior, ao se comentar a noção rousseauiana de vigor do corpo, três fatores explicam essa autossuficiência: 1) as necessidades extremamente limitadas, 2) a abundância do estado de coisas e 3) a adaptação que a natureza exige do ser humano ao forçá-lo a se fortalecer para superar as limitações que ela apresenta. No que diz respeito ao terceiro fator — força do corpo, exigida pelo ambiente —, Rousseau nota que essa força, embora limitada, é suficiente e sempre presente, como se pode ver no seguinte trecho:

O corpo é o único instrumento que o homem selvagem conhece, e ele o utilizará em diferentes práticas, para as quais, por falta de exercício, o nosso é inapto, pois nossa indústria nos priva da força e da agilidade que a necessidade obriga a adquirir. Tivera ele um machado, seu punho partiria galhos tão resistentes? Tivera ele uma funda, com a mão lançaria tão firmemente uma pedra? Tivera uma escada, subiria tão agilmente em uma árvore? Tivera um cavalo, seria tão veloz na corrida? Deixai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta, e não se pode duvidar que sobrepujaria facilmente o homem selvagem. Porém, se quiserdes ver um combate ainda mais desigual, colocai-os, um diante do outro, nus e desarmados, e reconheceréis logo a vantagem de poder contar sempre com as próprias forças, de sempre estar preparado para qualquer eventualidade e de estar, por assim dizer, sempre por inteiro consigo mesmo. (DOI, p. 143).

Ao comparar os instrumentos do homem selvagem (corpo) e do homem civilizado (machado, funda, escada, cavalo etc.), Rousseau sugere que, embora o corpo tenha um limite de força bem menor do que o uso de outros instrumentos (ele é facilmente “sobrepujado”), ele carrega, no entanto, a vantagem de estar sob o *controle* do seu portador: o corpo é imediatamente controlado e está sempre presente, ao passo que as outras ferramentas podem não estar presentes. Esse controle das ferramentas à disposição do homem natural contribui significativamente para a manutenção de sua autossuficiência.

De acordo com Rousseau, diante dos obstáculos que eventualmente a natureza impôs aos homens, o ser humano foi levado a uma série de desenvolvimentos, o que acabou alterando o cenário da independência. Entre eles estão o (1) fortalecimento do corpo, (2) o

³² O segundo argumento de James pressupõe uma concepção subjetiva de liberdade: é-se livre se não se experimenta coerções como algo alheio ou se as experimenta como algo necessário. Trata-se de não encontrar obstáculos estranhos aos objetos do seu desejo.

desenvolvimento do espírito — observável na percepção de comparações e na consciência da própria superioridade em relação a outros animais —, (3) o desenvolvimento técnico, perceptível no uso de armas naturais, linha, anzol, arco, flecha, pele, fogo, armadilhas e (4) a mudança de atitude em relação à natureza, que, de um comportamento mais passivo, leva o homem a um comportamento mais ativo, como a pesca, a caça, e a luta com outros animais.

O desenvolvimento da capacidade de comparação, em especial, permite a percepção de uma identidade de natureza do ser humano com seus semelhantes e, com isso, gera a possibilidade da cooperação ou concorrência entre eles. No caso da cooperação, as associações aí formadas,³³ afirma Rousseau, eram efêmeras, ou seja, eram limitadas ao “interesse presente e tangível”, seja por estarem fundadas em necessidades efetivamente passageiras e pontuais, que podiam ser satisfeitas pela própria atividade dos indivíduos envolvidos, seja pela ausência da “previdência”, isto é, da capacidade de dimensionar necessidades e vantagens futuras. Uma das implicações desse tipo de associação é o desenvolvimento, diz Rousseau, da ideia de compromissos mútuos.

A ideia de compromissos mútuos, embora bastante limitada nas associações livres, constitui um importante pressuposto da política, que será retomado, com algumas diferenças, com a noção de pacto social. De fato, nas associações livres, embora de maneira muito limitada, já está entrevista a possibilidade de organizar as forças do indivíduo em função das determinações de um grupo, e não em função da razão ou paixões individuais. Essa submissão a um princípio organizador comum, pode ser entendida como uma alienação da liberdade natural. Efetivamente, estar comprometido com algo significa não fazer uso da sua liberdade durante um determinado período. Mas, apesar dessas semelhanças, os compromissos mútuos nas associações livres diferem-se dos compromissos mútuos engendrados pelo contrato social, na medida em que não se baseiam em uma promessa e, portanto, em uma extensão do compromisso no futuro, e não se baseiam em valor, como a defesa do direito de propriedade, mas apenas em necessidades físicas.

Embora já seja possível falar aqui de relações sociais, não é possível falar de interdependência ou de dependência, na medida em que, nesse caso, o auxílio dos semelhantes não é constante e necessário. Além disso, pode-se dizer que, embora as associações livres introduzam uma ampliação das necessidades humanas (a necessidade de produção de instrumentos não fornecidos imediatamente pela natureza) e um desenvolvimento das

³³ No *Segundo Discurso*, Rousseau as chama de “associações livres” (DOI, p. 172)

faculdades humanas (comparação e linguagem rudimentar), esses fatores não implicam, para Rousseau, em uma perda da liberdade, porque não impedem que os indivíduos satisfaçam suas necessidades por meio de sua própria atividade.

Com o advento das famílias, a situação se complexifica um pouco. De acordo com Rousseau, as famílias surgem devido à criação de cabanas, à fixação do domicílio. Essa fixação é responsável por gerar algumas mudanças nas necessidades e faculdades humanas. De fato, segundo o Genebrino, o convívio familiar rudimentar engendrado por essa fixação é responsável por gerar os sentimentos de amor conjugal e paterno, por proporcionar uma perda do vigor individual, tornando os membros da família mais dependentes entre si, não obstante aumente a força comum do grupo. Além disso, o excesso de força do grupo gerado por este ambiente proporciona um aumento do tempo livre que, por sua vez, constitui-se em uma oportunidade para o desenvolvimento de “comodidades”, ou seja, de produtos cujo objetivo é aumentar o conforto dos indivíduos. Rousseau qualifica essas comodidades como o primeiro jugo que o ser humano deu a si mesmo, na medida em que elas são responsáveis por ampliar as necessidades humanas e diminuir sua força. A linguagem se desenvolve progressivamente nesses grupos.

A formação das famílias traz, portanto, alguns elementos que são responsáveis por ampliar a dependência mútua entre os seres humanos. A partir da formação de comodidades, a necessidade e desejos dos indivíduos aumentam. Nesse sentido, sua própria atividade se torna menos suscetível de satisfazê-las. Além disso, ela é responsável por diminuir diretamente a força individual, na medida em que acostuma o indivíduo ao exercício de um modo de vida específico, definido pelas funções na casa (Rousseau distingue aqui a vida sedentária da casa e a vida da caça). Mais uma vez, entretanto, o aumento dessa dependência não a qualifica como o estado de interdependência, na medida em que ainda resta a possibilidade ao indivíduo de satisfazer suas necessidades fora do estabelecimento familiar.

Com a união entre diferentes famílias, forma-se o que Rousseau chama de sociedade nascente. O surgimento dessa sociedade é responsável por fornecer as condições para o surgimento de um elemento importante para a sociabilidade humana, a saber, o “amor-próprio”. É possível afirmar que a noção de “amor-próprio” precede o uso do termo no *Segundo Discurso*. Para verificar isso, considere-se o que Rousseau diz na nota “O” sobre esse conceito:

O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de

qualquer outro [...]. Digo que, bem entendido, em nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe; pois, se cada homem em particular se vê a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que se interessa por ele, como único juiz do próprio mérito, não é possível que um sentimento, que nasce de comparações que ele não pode fazer, venha a germinar em sua alma. (DOI, p. 232).

Do trecho acima pode-se afirmar, entre outras coisas, que o amor-próprio depende da capacidade de fazer *comparações* e infere-se que ele depende, mais especificamente, da identificação de outros *espectadores*, isto é, depende da capacidade que o ser humano passa a ter de se reconhecer como objeto dos juízos de outrem. Dado que a capacidade de fazer comparações não é natural aos seres humanos, como foi visto, é possível dizer que o amor-próprio é um sentimento factício.³⁴ Ainda, como essa capacidade só é desenvolvida pela mútua frequência dos semelhantes, pode-se dizer que ela é “nascida na sociedade”. Além disso, como o amor-próprio depende do reconhecimento de outras consciências, pode-se dizer que ele é relativo. Ora, a capacidade de comparações já conta como um pressuposto desde as associações livres e, no seu surgimento, é acompanhada de um germe do amor-próprio, orgulho, que consiste em uma certa percepção da própria superioridade em relação a outros, que naquele caso está associada a uma superioridade da espécie, e não do indivíduo. Por sua vez, a identificação de outros espectadores origina-se na sociedade nascente e figura nos conceitos de “estima pública” ou da “ideia de consideração”. É preciso não confundir o amor-próprio com esses conceitos, na medida em que o amor-próprio parece estar mais associado à *valorização* da estima pública. A descrição que Rousseau faz do surgimento dessa valorização parece sugerir que os fenômenos da existência da estima pública e da estipulação do seu valor são de algum modo diferentes. De fato, em certa altura do texto, Rousseau afirma que “cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública *teve um preço*.” (DOI, p. 176, grifo meu). Dizer que a estima pública teve um preço parece supor, com efeito, que ela já existia antes disso. Não obstante essa seja uma questão interessante, o filósofo não deixa claro o motivo pelo qual ela passa a ter um valor.

Na nota supracitada, Rousseau opõe o amor-próprio (*amour propre*) ao amor de si (*amour de soi*). De fato, segundo o filósofo genebrino, diferentemente do amor-próprio, o amor

³⁴ Para uma discussão mais aprofundada do amor-próprio, aconselha-se ver as obras de Nicolas Dent (1988), John Rawls (2007), Frederick Neuhouser (2008) e Joshua Cohen (2010). Dent inaugura uma tradição interpretativa, seguida pelos autores citados nesta nota, segunda a qual o amor-próprio é um elemento fundamental na natureza humana e possui uma versão positiva e outra negativa.

de si consiste em um sentimento natural e absoluto, ou seja, que independe da capacidade de fazer comparações, e que faz com que cada pessoa procure a sua própria conservação. Além disso, Rousseau afirma nesse texto que o amor de si, “guiado pela razão e modificado pela compaixão (*pitié*)³⁵” (DOI, p. 232), é a fonte da virtude, enquanto ao amor-próprio é a fonte dos vícios.

Em sua interpretação da obra de Rousseau, Starobinski reforça essa oposição, defendendo que o amor-próprio implica em uma “perversão” do amor de si mesmo. De acordo com ele, o amor-próprio conduz o homem a uma alienação no nível da aparência, o que o levaria a ignorar suas verdadeiras necessidades (STAROBINSKI, 2011, p. 44-45).

Embora, nessa nota, a oposição construída entre essas duas paixões pareça intransigente, ela pode ser flexibilizada. Com efeito, muitos comentadores de Rousseau de origem anglo-saxã, tais como John Rawls (2007), Frederick Neuouser (2008 e 2014) e Joshua Cohen (2010), seguindo uma interpretação inaugurada por Nicolas Dent (1988) reconhecem duas versões do amor-próprio, uma das quais é positiva e outra negativa. Os comentadores nomeiam a versão negativa de “amor-próprio inflamado”. Nessa variante, aplicar-se-iam as conclusões mais pessimistas de Starobinski a respeito desse sentimento. No que diz respeito à versão positiva, os autores argumentam que o amor-próprio caracteriza um elemento fundamental da natureza humana, uma vez que é inseparável do desenvolvimento das faculdades que caracterizam o ser humano enquanto tal, como a própria razão, por exemplo (cf. NEUHOUSER, 2014, 109).

O surgimento do amor-próprio é responsável por gerar uma espécie de interdependência, que chamarei de “interdependência moral”. Por um lado, acredito que o amor-próprio constitui uma forma de *interdependência*, na medida em que, uma vez em cena, constitui um forte motivador das ações humanas, às vezes até mais premente do que as pulsões do amor-de-si. Por outro lado, ele consiste em uma forma de *interdependência*, pois essa necessidade só pode ser satisfeita em sociedade. A atividade solitária do indivíduo é incapaz de suprir as demandas dessa paixão. Por fim, ela é interdependência *moral*, já que a necessidade por ela instituída não está vinculada à sobrevivência do indivíduo.

No *Segundo Discurso*, o estágio da sociedade nascente e do amor-próprio antecede o que Rousseau chama de “fim do comércio independente”. Pode-se dizer que Rousseau o “fim

³⁵ Em Rousseau, o termo *pitié* corresponde ao sentimento de identificação com o sofrimento de outros seres sensíveis. Por causa disso, optou-se pela tradução do termo por “compaixão”, e não “piedade”, que, em nossa língua, carrega uma conotação religiosa.

do comércio independente” consiste na divisão social do trabalho³⁶ permanente, ou seja, um estado no qual a cooperação é necessária para a manutenção da vida dos membros da sociedade. De acordo com o filósofo, é o surgimento da metalurgia e da agricultura, qualificado por Rousseau como uma “revolução”, que gera esse estágio da sociabilidade humana.³⁷ Com efeito, o cultivo da terra é responsável por instituir a propriedade e, progressivamente, eliminar um dos fatores que permitem determinar o estado de natureza como um estado de independência, a saber, a abundância de seus recursos.

Apesar das alterações produzidas pelas associações livres, família e pela sociedade nascente, quais sejam, ampliação das necessidades físicas e morais, como o amor-próprio, e a perda do vigor, seja pela falta de exercício ou pelo uso de comodidades, é apenas o fim do comércio independente que é identificado com o fim da liberdade:

[...] enfim, enquanto só se dedicaram a trabalhos que podiam ser feitos por uma só pessoa, e a artes que não exigiam o concurso de várias mãos, eles viveram livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto podiam sê-lo por sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si das comodidades de um comércio independente. Mas, a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regadas com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas. (DOI, p. 178)

O estado de “interdependência”, isto é, o estado que, nas palavras de Rousseau, torna o auxílio de outrem uma condição necessária para a satisfação das necessidades do indivíduo é responsável por dar fim à independência natural, rompendo, assim, com a autossuficiência do indivíduo.

³⁶ Esse termo não assume aqui o sentido que o daria Adam Smith, em a Riqueza das Nações, como a divisão das etapas produtivas de um mesmo objeto — especialização — (SMITH, 1996, p. 65-66), mas apenas o fato de quem, em uma sociedade, indivíduos devem se dedicar a diferentes atividades, de modo a produzir as diferentes necessidades de uma sociedade. Isso se aproxima mais com a divisão do trabalho apresentada por Platão no livro II da *República* (PLATÃO, 2009, p. 72-73).

³⁷ Para um leitor contemporâneo, a expressão “fim do comércio independente” parece indicar que, antes dessa divisão social do trabalho, os indivíduos produziam e trocavam seus produtos livremente. No entanto, é preciso notar que o termo “comércio”, na época de Rousseau, não havia sofrido a redução semântica à dimensão econômica (das trocas, vendas e compras de produtos). De acordo com Hirschman, no século XVIII, além do sentido de troca, o termo denotava intercurso social em geral, como conversas, boas maneiras etc. (HIRSCHMAN, 1997, p. 61-62). Assim, pode-se dizer que, ao usar essa expressão, Rousseau não estava se referindo necessariamente à livre troca de produtos do trabalho, mas ao fim de um estado em que relações entre os seres humanos não eram mediadas pelo trabalho.

Nessa situação, diz Rousseau, as desigualdades naturais começam a influenciar a condição das pessoas. Talvez seja a uma situação como essa a qual Rousseau esteja fazendo referência ao afirmar, no trecho que foi citado no início desse capítulo, que o pacto social substitui “a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio” por uma “igualdade moral e legítima”. Rousseau retrata da seguinte maneira a o cenário que se estabelece após a divisão social do trabalho:

Nesse estágio, as coisas poderiam ter permanecido iguais se os talentos tivessem sido iguais e se, por exemplo, a utilização do ferro e o consumo dos víveres tivessem se mantido constantemente em equilíbrio exato. Mas a proporção, que nada assegurava, logo foi rompida; o mais forte executava mais trabalhos, o mais astuto tirava melhor partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios de abreviar a lida, o lavrador tinha mais necessidade de ferro, ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e, trabalhando igualmente, um ganhava muito, enquanto o outro mal podia viver. Assim é que a desigualdade natural se estende insensivelmente à desigualdade de combinações, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir, na mesma proporção, na sorte dos particulares. (DOI, p. 180).

Com o surgimento e a expansão da propriedade privada — somada ao fato da interdependência e à ação do amor-próprio —, ficam estabelecidas todas as condições para o surgimento da desigualdade econômica, que é o objeto da próxima seção.

1.4. Desigualdade de riquezas, dependência e miséria

No *Segundo Discurso*, pode-se identificar o surgimento da desigualdade econômica com o advento dos ricos e supranumerários. Rousseau descreve esse cenário da seguinte maneira:

Ora, quando as herdades foram crescendo em número e em extensão, a ponto de cobrir o solo inteiro e de se tocarem umas às outras, umas não

puderam mais crescer se não fosse às expensas de outras, e os supranumerários, por sua vez impedidos, pela fraqueza ou pela indolência, de adquiri-las, tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque tudo fora mudando à sua volta, somente eles não tinham mudado e foram obrigados a receber ou a roubar sua subsistência da mão dos ricos. Então começaram a nascer, de acordo com os diversos caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, a violência e as pilhagens. Os ricos, por sua vez, mal experimentaram o prazer de dominar e logo desdenharam todos os outros e, utilizando-se de seus antigos escravos para sujeitar novos, não pensaram em outra coisa além de subjugar e dominar seus vizinhos, como lobos famintos que, uma vez tendo provado da carne humana, repelem qualquer outro alimento e querem apenas devorar homens. (DOI, p. 182).

De acordo com Rousseau, com a progressiva expansão da propriedade privada, a terra acaba por se tornar um produto escasso. Essa escassez gera imediatamente dois efeitos. Em primeiro lugar, ela gera uma oposição estrutural de interesses entre aqueles que querem aumentar suas propriedades: “umas não puderam mais crescer se não fosse às expensas de outras”. Em segundo lugar, ela gera uma situação de dominação classe. De fato, a fim de obter seu sustento, os pobres precisam se submeter aos ricos.

A situação de dominação assim constituída representa uma diferença fundamental em relação ao simples fato da interdependência. Efetivamente, por um lado, a interdependência é recíproca, ao passo que, por outro lado, a dependência institui um desequilíbrio na relação entre os indivíduos, fazendo com que uns submetam-se ao arbítrio de outros ou, dito de outro modo, fazendo com que alguns indivíduos sejam mais capazes de interferir efetivamente na situação de outros do que o inverso.

Assim, cumpre-se uma das principais características da desigualdade moral ou política estudadas por Neuhouser, a saber, o fato de ela ser, nas palavras de Rousseau, um “privilégio” (cf. NEUHOUSER, 2014, p. 17-18). Segundo o comentador, o caráter de “privilégio” significa que as propriedades das desigualdades morais e políticas são veementemente relativas, isto é, constituem situações desejáveis apenas à medida em que outros não usufruem delas. Por exemplo, para que um indivíduo desfrute da desigualdade de autoridade, ele afirma, é preciso que necessariamente haja outra pessoa que não usufrua dela, isto é, é necessário que haja outra pessoa contra a qual a autoridade seja exercida e que, portanto, *obedeça*.

A respeito do problema da definição desigualdade econômica, Neuhouser traz outras contribuições importantes. Em seu texto, o comentador defende que Rousseau está preocupado

não apenas com a desigualdade em termos absolutos, entendida como pobreza, mas também com a desigualdade relativa, isto é, com a diferença de riquezas, mesmo que não implique que os mais pobres sejam incapazes de prover sua subsistência.³⁸ Além disso, o comentador afirma que Rousseau está sobretudo interessado em uma definição qualitativa da riqueza, isto é, que remete às posições que os indivíduos ocupam em determinada estrutura econômica, de modo que a desigualdade de riquezas torna-se uma relação entre indivíduos, mediada por coisas, e não uma relação entre indivíduos e coisas apenas. Nesse sentido, a definição de desigualdade de riquezas de Rousseau, Neuhouser sugere, identificar-se-ia com a definição de Adam Smith, segundo o qual a riqueza pode ser medida pela quantidade de trabalho de terceiros que se pode comandar ou comprar.

Dito de outro modo, a desigualdade econômica constituiria, para Neuhouser, uma *forma econômica* de prestígio, poder e autoridade³⁹ e que, além disso, constituiria o meio mais eficaz para promover *formas não econômicas* de prestígio, poder e autoridade. Todavia, o comentador observa, a tradução da desigualdade de riquezas em formas de prestígio, poder e autoridade não seria uma consequência da riqueza em si, mas teria como causa algumas condições históricas como o reconhecimento jurídico da propriedade privada, a existência de um sistema econômico baseado na produção e venda de mercadorias (que permitiria determinar a forma do trabalho de outros pelo exercício do poder de compra no mercado) e a possibilidade de venda e compra da força de trabalho (que permitiria exercer o poder, ao dar ordem aos empregados).

As considerações de Neuhouser indicam que o problema da desigualdade de riquezas, para Rousseau, está intimamente vinculado à questão da dependência, seja ela econômica ou política. As maneiras pelas quais a desigualdade econômica pode se traduzir em desigualdades políticas, isto é, desigualdades de poder expressas nas leis e em instituições como o governo, serão objetos do terceiro capítulo desse texto. Os problemas suscitados pela desigualdade material absoluta (pobreza) e relativa (dependência econômica gerada pela diferença de riquezas) são objeto de comentário de Rousseau ao definir a igualdade material necessária para a manutenção da liberdade política.

³⁸ De acordo com Neuhouser, tanto a desigualdade absoluta quanto a relativa seriam problemáticas para Rousseau, à medida em que elas imporiam obstáculos sistemáticos à satisfação dos interesses humanos básicos (a primeira impor obstáculos ao interesse na sobrevivência e bem-estar e a segunda aos interesses atrelados à satisfação das demandas do amor-próprio e da liberdade).

³⁹ Interpretando o exemplo dado por Rousseau ao distinguir a desigualdade natural da desigualdade moral ou política, Neuhouser defende que há quatro tipos de desigualdade: a desigualdade de prestígio, poder, autoridade e riqueza. O comentador distingue poder e autoridade da seguinte maneira: a autoridade consiste na capacidade de comandar *diretamente* outros, ao passo que o poder é uma capacidade fazer prevalecer sua vontade em uma determinada situação de maneira *indireta*.

A forma como a desigualdade econômica consiste em uma forma econômica de dependência está ligada aos efeitos que ela tem para a divisão social do trabalho. Com efeito, no mundo do trabalho, a desigualdade entre ricos e pobres se traduz na diferença entre ociosos e trabalhadores. A razão disso seria que a dependência gerada pela desigualdade permitiria que os ricos se dispensassem do trabalho e o direcionam para a promoção de seus fins privados, como a manutenção e aumento da sua riqueza. Rousseau ilustra essa dependência retratando a relação entre ricos e pobres no seguinte trecho do verbete *Economia*:

Resumamos em poucas palavras o pacto social das duas situações. Tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos pois um acordo entre nós: permitirei que possais ter a honra de me servir, com a condição de que dar-me-eis pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar. (EP, p. 121).

Resgatando o texto que compreende a nota que é objeto de análise desta dissertação, é possível fazer uma sintetizado do que foi adiantado até aqui:

Terminarei este capítulo e este livro com uma observação que serve de base ao sistema social como um todo. Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima, a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio, mas se tornam iguais por convenção e direito. (CS, I, 9, p. 439).

Ao afirmar que o pacto não destrói a igualdade natural, acredito que Rousseau esteja se referindo à liberdade natural, que está ligada às exigências do amor de si: cada um foi dotado pela natureza das faculdades necessárias para determinar os melhores meios para se conservar. Na vida em sociedade, nenhuma desigualdade natural, ou seja, nenhuma diferença em relação ao desenvolvimento dessas capacidades é capaz de subtrair esse direito dos indivíduos. Ainda, considerando que o pacto social só pode existir em um momento da história humana no qual essas faculdades já atingiram um certo grau de desenvolvimento, a “desigualdade física” a qual se refere Rousseau não pode ser a desigualdade física quase inexistente no estado de natureza, mas às interferências que a desigualdade física gera na condição dos indivíduos com o advento da divisão social do trabalho, e que podem consistir em vantagens relativas à diminuição do trabalho, à acumulação de bens etc. Essa interferência, somada ao advento da propriedade e da ação do amor-próprio, gera, eventualmente, o desenvolvimento da desigualdade de riquezas, que não deve ser separada de formas de dependência econômica e política.

A partir desse pano de fundo, a “igualdade moral e legítima” instituída pelo pacto social deve, portanto, substituir os perigos à liberdade natural ensejados pela desigualdade física e pela desigualdade material. No próximo capítulo será necessário analisar a solução política dada por Rousseau ao fato da interdependência e ao problema da dependência.

CAPÍTULO 2

POLÍTICA, LEGITIMIDADE E IGUALDADE

De acordo com Rousseau, o objetivo do pacto social é substituir a desigualdade natural por uma igualdade moral e legítima (CS, I, p. 423). Nesse sentido, no *Contrato Social*, o Genebrino procura achar uma maneira de associar os seres humanos de maneira legítima, ou seja, evitando o uso da sociedade política como forma de manutenção das relações de dominação apresentadas no *Segundo Discurso*.

A fim de compreender a crítica feita por Rousseau à desigualdade econômica, de um ponto de vista político, e, conseqüentemente, o elogio à igualdade material, é fundamental entender o critério de justiça apresentado na noção de vontade geral e sua expressão na lei. Para tanto, proponho analisar a cadeia conceitual que organiza o *Contrato Social*, ou seja, analisarei o conceito de *pacto social*, juntamente com sua “cláusula fundamental”, a *alienação total*, chegando, por fim, aos conceitos de *vontade geral*, com seu principal objeto, a saber, o *interesse comum*. A análise dos conceitos de *lei* e *governo* será feita no próximo capítulo.

Mais especificamente, pretendo mostrar como as exigências manutenção da liberdade e da existência de um bem público na associação política fundamentam a rejeição de Rousseau à natureza como princípio das sociedades políticas em favor das convenções. Essas exigências são realizadas, para ele, através da noção de alienação total, que permite estabelecer os princípios de uma associação efetiva e legítima entre os homens, ao permitir a definição da soberania como o exercício da vontade geral de um povo.

2.1. Pacto Social

2.1.1. “Mas esse direito não advém da natureza [...]”

A necessidade do conceito de “pacto social” para se pensar a natureza das associações políticas em geral e a das associações políticas *legítimas* em particular é o resultado da negação da tese segundo a qual a *natureza* é o fundamento da sociedade:

A ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Mas esse direito não advém da natureza; é, *portanto*, fundado sobre convenções. (CS, I, 1, p. 423, grifo meu).

De saída, pode-se observar que esse procedimento é correlato e coerente com o que foi apresentado no *Segundo Discurso*, haja vista que Rousseau demonstrou ali que a desigualdade moral ou política (a “ordem social”, por assim dizer) não advém da desigualdade natural, isto é, da natureza. Entretanto, a perspectiva adotada no *Contrato Social* não é idêntica à do *Segundo Discurso*, uma vez que aqui a investigação se faz a partir de um problema normativo (a legitimidade), abstraindo-se das considerações genealógicas, ou seja, supõe-se as faculdades humanas necessárias à associação política já desenvolvidas.⁴⁰ Essa dupla diferença é reconhecida explicitamente por Rousseau no seguinte trecho: “Como essa mudança se deu? Ignoro-o. O que pode torná-la legítima? Creio poder resolver essa questão.” (CS, I, 1, p. 423).

Para entender melhor o vínculo de necessidade entre a tese da negação da natureza e a da afirmação da convenção como fundamento do vínculo social no *Contrato Social*, acredito que seja útil fazer algumas considerações sobre o conceito de natureza em Rousseau e compreender os argumentos apresentados por ele contra a primeira dessas teses.

Para Rousseau, o conceito de natureza possui tanto uma função descritiva quanto prescritiva. De fato, por um lado, a natureza, enquanto um conjunto de pulsões, tais como o amor-de-si e a compaixão (*pitié*), é responsável por explicar o motivo das ações humanas. Por outro lado, em algumas ocasiões, a natureza figura como um ideal normativo. Nesse último caso, ela pode operar em um nível global e em um nível individual. Em um nível global, a natureza se identifica com a *ordem*, com a harmonia do todo. Em um nível individual, ela se traduz no imperativo de se preservar. A adoção da natureza como ideal normativo depende, entretanto, do desenvolvimento de certas faculdades, das quais tratarei mais à frente, nessa mesma seção.

A concepção da natureza como base da ordem social é refutada por Rousseau nos dois primeiros capítulos do *Contrato Social*. Pode-se dizer que, nesses capítulos, ela é apresentada em duas variantes. Contra cada uma delas, Rousseau apresenta argumentos diferentes. Na primeira variante, há a identificação da natureza com as necessidades e faculdades do indivíduo. Nesse sentido, diante da *necessidade* de se conservar, que compreende uma exigência

⁴⁰ É importante notar, contudo, que, segundo muitos comentadores (cf. JAMES, 2013), o pacto social é causa ou pelo menos a ocasião do desenvolvimento de algumas faculdades. O capítulo de referência desses autores é o capítulo 8 do livro 1, no qual Rousseau fala das implicações para os seres humanos da entrada no estado civil.

fisiológica e normativa, tal como foi visto acima, e da *incapacidade* de fazê-lo, uma vez que, de acordo com essa concepção, a razão não estaria desenvolvida nas crianças e em certos indivíduos, como os escravos, a obediência a um indivíduo com a faculdade racional desenvolvida seria justificada. Na segunda variante, identifica-se a natureza com a *força*. Segundo essa concepção, dever-se-ia obedecer ao mais forte.

Contra a primeira concepção, no caso da família, Rousseau justifica que o laço natural, instituído pela necessidade, é limitado, já que as crianças desenvolvem a razão com a vida adulta (CS, I, 2, p. 423-424).⁴¹ No caso da escravidão, isto é, supondo que haveria indivíduos que, por natureza, são destinados à obediência, Rousseau se limita, no *Contrato Social*, a indicar um erro de método dos seus defensores: toma-se o direito pelo fato, ou seja, assume-se que, se *há* indivíduos que são destinados à obediência devido sua incapacidade ou não desejo de mandar ou usar sua razão, eles assim o são *por natureza*. A conclusão, contudo, não se segue necessariamente das premissas, já que a natureza não é o *único* fator que pode explicar essa incapacidade ou disposição, o que torna o argumento inválido. Embora Rousseau, nessa obra, se limite a fazer essa observação, poder-se-ia indicar outros argumentos apresentados no *Segundo Discurso* para fortalecer essa refutação. Entre eles está o papel preponderante que a desigualdade moral e política tem na formação da desigualdade natural e a negação de um vínculo necessário entre desigualdade natural e desigualdade moral.

A estratégia de Rousseau para recusar a segunda variante consiste em insistir sobre os limites da força. Ao analisar o capítulo no qual Rousseau apresenta esse argumento, acredito que o filósofo genebrino distingue duas funções que a força pode ter em relação ao vínculo social: uma função causal e uma função moral, de fundamento. Contra a primeira perspectiva, acredito que Rousseau recusa a ideia de que a utilização da força como o *único* fator de manutenção da obediência seja viável ou eficiente. Com efeito, uma vez que tal utilização seria muito exigente (demandaria muitos recursos, por exemplo), ela seria insustentável: “O mais forte nunca é *suficientemente* forte para ser sempre o senhor, a não ser que transforme sua força em direito e a obediência em dever.” (CS, I, 3, p. 425, grifo meu). Portanto, a existência de uma coesão social, ou, dito de outro modo, a constatação do fato de que a obediência é um fenômeno

⁴¹ Outros argumentos são apresentados no início do verbete *Economia*, no início do qual Rousseau procura diferenciar a economia doméstica da economia política. Segundo Rousseau, o argumento da obediência dentro da família não seria válido para o âmbito político porque, dentre outras coisas, nesse último caso não se teria a garantia de que a obediência seria usada para o benefício daqueles que obedecem, como acontece família, dado a existência do amor parental.

difundido no mundo, demanda outra explicação. Resta, assim, a segunda função da força: é preciso que ela se torne um dever.

No entanto, Rousseau insiste nesse caso também sobre a impossibilidade desse vínculo:

A força é um poder físico; não vejo que moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; no máximo, é um ato de prudência. Em que sentido poderia ser um dever? (CS, I, 3, p. 424).

No trecho acima, Rousseau sugere que a força não poderia gerar efeitos morais, como o dever, por exemplo, dado a sua natureza (ela é um “poder físico”). O dever, por sua vez, parece depender de um “ato de vontade”, que se opõe a uma “necessidade” e a um “ato de prudência”. Infelizmente, o filósofo não explica o que entende por “necessidade” ou “prudência”. Apesar disso, pode-se imaginar que a constituição de um dever depende de um ato de vontade livre, o que exclui a obediência adquirida a partir de uma ameaça iminente.

Para meus propósitos, interessa-me a operação de dois atributos humanos nos argumentos apresentados até aqui: a razão, de um lado, e a liberdade (ou “ato de vontade”) de outro.

Acima, eu havia mencionado que a assunção da natureza como um ideal normativo dependia do desenvolvimento de duas faculdades humanas. As faculdades as quais eu me referia eram precisamente a razão e a liberdade. Com efeito, em primeiro lugar, a razão permite a elaboração das pulsões naturais como uma espécie de imperativo⁴² e permite a percepção de relações gerais. Essa última, potencializada pelo conhecimento do conceito de Deus e, portanto, de uma inteligência suprema, isto é, de um *telos*, como é possível observar na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, fundamenta o conhecimento da ordem e da harmonia. Em segundo lugar, a liberdade moraliza esse imperativo e esse ideal normativo, tornando-os objetos de uma possível escolha livre.

Apesar disso e, paradoxalmente, as mesmas qualidades que tornam possível que a natureza assuma uma função normativa na vida humana são as qualidades que tornam esse ideal normativo algo inviável para a vida em sociedade. O motivo disso é que a razão e a liberdade

⁴² No *Segundo Discurso*, Rousseau distingue a influência que a natureza exerce nos animais e nos seres humanos. Enquanto nos primeiros seu comando se traduz imediatamente em um comportamento (“A natureza comanda todos os animais, e o animal obedece.”), nos segundos esse comando é submetido à liberdade, embora não deixe de existir: “O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir.” (DOI, p. 149).

interferem na mecânica da natureza. A razão, por um lado, mediatiza a determinação dos meios necessários para a promoção dos fins naturais, ao permitir que o ser humano julgue os meios mais adequados para a promoção desse fim. A liberdade, por outro lado, permite a determinação de outros fins.

2.1.2. “Esse direito [...] é, portanto, fundado em convenções”

No que diz respeito ao fundamento da ordem social, e com base no que foi dito anteriormente, parece-me que a escolha de Rousseau pelas convenções como base da associação política se explica pelo fato de que ele possivelmente acreditava que esse modelo atendia melhor às exigências da razão e da liberdade, na medida em que os contratos são atos livres e feitos tendo em vista alguma vantagem determinada pela razão.

Para entender o alcance do argumento de Rousseau em relação às convenções como fundamento da associação política e o motivo pelo qual a formulação dos termos do seu pacto em particular é uma formulação necessária, é preciso entender como Rousseau se opõe aos seus novos interlocutores. O filósofo genebrino trava um diálogo com Grotius e Hobbes, defensores do pacto de submissão como fundamento da autoridade política.

A meu ver, o foco desse Rousseau nesse diálogo gira em torno da noção de *dever*. Mais precisamente, o filósofo genebrino procura explicar como os compromissos sociais são possíveis. Para tanto, fazendo uso do vocabulário de Grotius e Hobbes, Rousseau examina os conceitos de *alienação* e *povo*.

O principal argumento de Rousseau contra os defensores do pacto de submissão é que sua compreensão do pacto não permite que se pense a noção de compromisso, de dever. Da argumentação de Rousseau, pode-se inferir que o filósofo genebrino entende que o pacto de submissão possui dois pressupostos questionáveis: 1) que sua validade consiste em uma extensão da validade do pacto de escravidão do nível individual para o nível coletivo; 2) que a submissão permite instituir a unidade de um povo, em vez de uma multidão. O reconhecimento da analogia entre pacto de escravidão e pacto de submissão por Rousseau pode ser observado no trecho abaixo.

Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que todo um povo não poderia alienar a sua e tornar-se súdito de um rei? (CS, I, 4, p. 426).

Rousseau sugere que Grotius acreditava que havia uma analogia entre a alienação da liberdade do escravo a um senhor e do povo a um rei. No capítulo seguinte, essa ideia é reforçada com a mesma analogia. Rousseau defende que:

Haverá sempre uma grande diferença entre submeter uma multidão e reger uma sociedade. Que homens esparsos, não importa o número, sejam sucessivamente submetidos a um único homem: tudo o que vejo aí é um senhor e seus escravos; não vejo, de modo algum, um povo e seu chefe. (CS, I, 5, p. 430).

Nesse sentido, o ato de “submeter uma multidão” implica na constituição da relação entre “um senhor e seus escravos”.

No seu discurso, Rousseau contesta esses dois pressupostos. Contra o primeiro pressuposto, Rousseau apresenta duas razões. Em primeiro lugar, ele sustenta que as justificações utilizadas em um pacto de escravidão não se aplicam a uma entidade coletiva, como um povo, de modo que a analogia entre os dois é inapropriada:

Ora, um homem que é escravo de outro não se dá, vende-se, pelo menos para sua subsistência. Mas um povo, por que se vende? O rei, longe de fornecer a subsistência aos súditos, apenas tira deles a sua, e, segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. (CS, I, 4, p. 427).

Assim, por carecer de motivos plausíveis, como a provisão da subsistência popular, a alienação da liberdade do povo a um rei contradiz a exigência da razão.

Em segundo lugar, depois de contestar a possibilidade de extensão do pacto de escravidão ao pacto de submissão, Rousseau contesta a própria validade do pacto de escravidão. O principal argumento de Rousseau não consiste apenas em afirmar que tal pacto é *ilegítimo* por contrariar características centrais da natureza humana, como a liberdade, mas que a ideia de um pacto de escravidão inviabiliza a própria noção de *pacto* e, portanto, de compromisso. Com efeito, Rousseau sugere que tal pacto, na medida em que consiste na alienação da própria vontade em favor da vontade arbitrária de um senhor, anula a moralidade das ações humanas e, conseqüentemente, a capacidade de obedecer:

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até mesmo aos seus *deveres*. Não há compensação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade de sua vontade é subtrair toda

moralidade de suas ações. Enfim, é uma *convenção vã e contraditória* estipular, de um lado, uma autoridade absoluta e, de outro, uma obediência sem limites. Acaso não está claro que não se está *comprometido* em nada para com aquele de quem se tem o direito de tudo exigir, e que essa única condição, sem equivalente, sem troca, implica a *nulidade do ato*? Pois que direito teria meu escravo contra mim, se tudo o que ele possui me pertence, e se, seu direito sendo meu, esse meu direito contra mim mesmo é uma palavra sem sentido algum? (CS, I, 4, p. 427, grifo meu).

Nas palavras de Rousseau, então, o pacto de escravidão implica em uma “renúncia aos deveres” e na estipulação de uma “convenção vã e contraditória”. Essa conclusão é reforçada no seguinte trecho:

Assim, em qualquer sentido que consideremos as coisas, o direito de escravidão é nulo, não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. Essas palavras, escravidão e direito, são contraditórias, excluem-se de forma mútua. (CS, I, 4, p. 430).

Mais uma vez, observa-se aqui que o principal problema do pacto de escravidão é sua incapacidade de fundamentar qualquer compromisso: “Essas palavras, escravidão e direito, são contraditórias”, diz Rousseau (CS, I, 4, p. 430).

Se o problema do pacto de escravidão está na exigência de uma alienação completa da liberdade e na instituição de uma autoridade absoluta, pode-se argumentar, então, que o compromisso apenas é possível com a manutenção da liberdade da vontade.

Contra o segundo pressuposto, Rousseau acredita que a submissão não permite pensar a unidade do povo. Continuando um trecho citado acima, a respeito da distinção entre “submeter uma multidão” e “reger uma sociedade”, Rousseau afirma, a respeito da submissão:

Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; não há bem público nem corpo político. Esse homem, mesmo que tivesse subjogado a metade do mundo, permanece sempre um mero particular; seu interesse, separado daquele dos outros, permaneceria sempre um interesse privado. Se esse mesmo homem vier a perecer, depois dele seu império tornar-se-á esparso e sem ligação, como um carvalho consumido pelo fogo, que se dissolve e desaba em um monte de cinzas. (CS, I, 5, p. 430-431).

Nesse excerto, percebe-se novamente o interesse de Rousseau na ideia de ligação, de compromisso: a submissão pode apenas formar uma agregação. O vínculo criado pelo exercício

da força e do interesse particular do senhor pode, com a morte deste, resultar em um império “esparso e sem ligação”.

A oposição entre a associação e a agregação utilizada pelo filósofo no trecho acima indica que a primeira é caracterizada pela existência de um “bem público”, em vez de um “interesse privado”. Se essa oposição faz sentido, pode-se supor, então, que o “bem público” funciona como um fator de coesão social que impede a dissolução sugerida com a imagem da morte do senhor. Trata-se aqui de um esforço feito por Rousseau de pensar a política a partir da lógica da união, e não a partir da lógica da submissão. Nesse sentido, a refutação de Rousseau ao pacto de submissão retoma os argumentos apresentados para refutar a possibilidade do governo do mais forte.

Da refutação apresentada contra os dois pressupostos dos defensores do pacto de submissão, emergem os elementos que condicionam o problema do pacto rousseauiano: um verdadeiro pacto precisa garantir a manutenção da liberdade e depende da constituição de um bem público. Soma-se a esses dois elementos a exigência da interdependência, culminando no “problema fundamental para o qual o contrato social oferece solução” (CS, I, 6, p. 432), que se resume, conforme as palavras do autor, em

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece, no entanto, apenas a si mesmo, e permanece tão livre quanto antes. (CS, I, 6, p. 432).

2.2. Alienação total

Rousseau descreve a principal cláusula do contrato social em termos de uma “alienação total”. Segundo ele, “todas essas cláusulas [do pacto] reduzem-se, de forma evidente, a uma única, a saber, a alienação total de cada associado, de todos os seus direitos, à comunidade como um todo.” (CS, I, 6, p. 432).

A escolha dessa expressão pode gerar perplexidade, considerando o que foi visto na seção precedente. De fato, ao criticar a validade do pacto de escravidão, Rousseau havia determinado a impossibilidade de algo como uma “alienação total”. Nas palavras dele, “não há compensação possível para quem *renuncia a tudo*.” (CS, I, 6, p. 428, grifo meu).

Essa aparente mudança de posicionamento de Rousseau explica-se por uma diferença entre os dois pactos. Diferentemente do pacto de escravidão, o contrato apresentado pelo genebrino é capaz de atender à dupla exigência que havia sido apresentada por ele ao criticar a validade do pacto de escravidão, a saber, as exigências da manutenção da liberdade e da existência do bem público. Efetivamente, em primeiro lugar, enquanto o pacto de submissão é feito em favor de um particular, o contrato social de Rousseau é feito em favor da “comunidade como um todo”. Ora, na medida em que o indivíduo que compactua é membro dessa comunidade, há uma identificação entre a autoridade constituída e o súdito. Essa identificação, por sua vez, assume a forma de uma autodeterminação durante a elaboração das leis e, portanto, permite a manutenção da liberdade exigida por Rousseau para validar o compromisso.

Nessa formulação do contrato social, a liberdade é mantida também em outro sentido. Nas palavras de Rousseau, um dos resultados do contrato social consiste em que “cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém [...]” (CS, I, 6, p. 432). Nesse sentido, a liberdade é preservada também na forma de uma independência em relação à vontade arbitrária de outros.

Na verdade, pode-se dizer que, mais do que a manutenção de dois tipos de liberdade (autodeterminação e liberdade como independência de uma vontade arbitrária), há uma mútua implicação entre elas. Com efeito, de acordo com Rousseau, a submissão de cada um à vontade geral

[...] é [...] a condição que, oferecendo cada Cidadão à sua Pátria, preserva-o de toda dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e a única a tornar legítimos os compromissos civis, os quais, sem isso, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos a enormes abusos. (CS, I, 7, pp. 435-436).

Em segundo lugar, ao referir-se à formação de uma “vontade geral” como um dos resultados desse contrato, vê-se também que Rousseau pretende que seu pacto seja responsável pela constituição de um bem público, na medida em que esse interesse comum é o objeto dessa vontade.

Seja porque está ligado com a formação do conceito de vontade geral, seja em si mesmo, o conceito de “alienação total” é de extrema importância para se determinar um critério de legitimidade das associações políticas e, conseqüentemente, para se emitir um juízo contra a desigualdade econômica e defender, assim, a promoção da igualdade.

Para compreender melhor o sentido da “alienação total”, proponho que se determine, em síntese:

1. Quais são as *funções* que esse conceito exerce na elaboração da ideia de uma sociedade política justa;
2. Qual é sua *natureza*, isto é, se a alienação é um ato abstrato ou concreto;
3. Quais são seus *objetos*, ou seja, sobre o que ela incide;
4. Quais são os seus *limites*, ou seja, se ela é de fato total, nula ou parcial, como sugere Rousseau em diferentes passagens.⁴³

Como pretendo mostrar, as respostas às questões dois, três e quatro variam e estão relacionadas à *função* que a alienação assume em determinado momento. Adiantando o que será exposto abaixo, pode-se dizer que, no *Contrato Social*, a “alienação total” possui uma dupla função. De um lado e como um ato teórico, que diz respeito aos “princípios do direito político” — expressão presente no título da obra —, a alienação total indica as condições sob as quais uma associação legítima pode acontecer, e apresenta um princípio de justiça, baseado na reciprocidade. Nesse caso, ela é ilimitada e funciona em uma dimensão prescritiva, do dever-ser. De outro lado, ela possui uma função *explicativa*, no nível da *descrição*, ao fornecer o vocabulário a partir do qual se deve entender as relações de obrigação presentes em toda e qualquer associação política. Por exemplo, poder-se-ia explicar a obediência à lei como uma alienação da liberdade natural. Nesse último caso, a alienação é concreta e limitada.

Por fim, mostra-se necessária a análise das implicações que o conceito de “alienação” apresenta para se pensar a fundamentação da propriedade.

2.2.1. Alienação como um ato teórico e ilimitado

Uma boa maneira de entender a alienação como um ato teórico e ilimitado é compreender *como* ela responde ao “problema fundamental ao qual o contrato social fornece a

⁴³ Em diferentes passagens, Rousseau tece considerações aparentemente contraditórias sobre esses limites. Com efeito, em algumas ocasiões o filósofo enfatiza o caráter total da alienação, como quando o autor insiste no uso do termo “todos”: trata-se da “alienação total de cada associado” com “todos os seus direitos” e cada um dá-se “por completo” (CS, I, 6, p. 432). Em outras, no entanto, ele sugere que *não há alienação alguma*. De fato, o filósofo diz que, com o pacto, se ganha o equivalente de tudo o que se perde (CS, I, 6, p. 432) e que a comunidade não despoja os bens dos particulares, mas apenas assegura a eles sua legítima possessão (CS, I, 9, p. 438). Enfim, Rousseau sugere que a alienação é parcial, como quando afirma que é alienado apenas a parte aquilo que é útil à comunidade (CS, II, 4, p. 445).

solução” (CS, I, 6, p. 432). Em síntese, o problema se apresenta como um paradoxo: é preciso atender às exigências contraditórias da formação de uma associação efetiva⁴⁴, que depende de um *compromisso* da força e da liberdade dos particulares, e da legitimidade, que depende da *preservação* da força e da liberdade dos súditos, instrumentos necessários à sua conservação. A solução, por sua vez, é descrita como “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”. Nesse sentido, a compreensão da alienação como um ato teórico precisa (1) que se demonstre como a alienação de cada um com todos os seus direitos a toda a comunidade apresenta as condições de uma associação efetiva e (2) que se demonstre como ela preserva a liberdade de seus membros. Como esse segundo aspecto foi demonstrado na seção anterior, concentro-me no primeiro elemento.

Pode-se dizer que a alienação total apresenta duas condições para uma associação efetiva. Em primeiro lugar, uma efetiva associação precisa de um único fundamento jurídico. Nesse sentido, Rousseau afirma:

[...] Pois, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria nenhum superior comum que pudesse sentenciar entre eles e o público, cada um, sendo em algum ponto seu próprio juiz, logo pretenderia sê-lo de todos, o estado de natureza subsistiria e a associação inevitavelmente se tornaria tirânica ou vã. (CS, I, 6, p. 433).

Essa condição implica que todos os particulares de uma associação devem reconhecer apenas uma fonte de direitos, que é a sociedade. Sem isso, um consenso seria impossível, seja para a resolução de conflitos, seja para a orientação do corpo social a um fim comum. Um exemplo desse caso, na própria obra de Rousseau, é o estado de guerra de todos contra todos apresentado no *Segundo Discurso* que conta, entre seus fundamentos, com uma divergência a respeito da fonte das normas sociais. Com efeito, naquela ocasião, os supranumerários fundamentam suas pretensões normativas no direito de se ter acesso àquilo que é necessário à sua conservação, ao passo que os ricos procuram justificá-la pelo direito de primeiro ocupante.⁴⁵

Em segundo lugar, com o uso do conceito de alienação total, defende-se que uma associação efetiva e estável deve respeitar as exigências implícitas na própria ideia de “compromisso”. Coerentemente com o que foi dito a respeito das agregações, a saber, que a

⁴⁴ Isto é, uma associação cujos compromissos são válidos, que não fundamenta a coesão social exclusivamente na força.

⁴⁵ É preciso não confundir a fonte dos direitos com seu portador. Com efeito, a sociedade deve ser a fonte de todos os direitos, mesmo que o direito seja o da propriedade privada, individual.

existência de um bem público constitui um vínculo mais seguro do que a submissão ao interesse privado de um senhor, Rousseau sugere novamente a necessidade da promoção dos interesses de cada associado. A pertinência dessa necessidade explica-se, talvez, pela ideia de que normas ilegítimas são menos seguras, na medida em que são criticáveis. Assim, se os súditos perceberem que a força é o que se esconde sob o signo da justiça nas normas, restará sempre a possibilidade de que eles possam “sacudir o jugo” e “retomar a sua liberdade pelo mesmo direito que lha tomaram”. Nesse sentido, leis efetivamente justas estariam isentas dessa possibilidade.

Há ainda um terceiro aspecto da alienação total como um ato teórico. Esse aspecto consiste no fato de que a alienação total apresenta um princípio de justiça, ou seja, na constituição de uma perspectiva que permite julgar de maneira válida a pertinência dos compromissos sociais. Rousseau o expõe ao descrever um dos primeiros efeitos da alienação total. Ao referir-se ao contrato social, ele afirma:

Todas essas cláusulas reduzem-se, de forma evidente, a uma única, a saber, a alienação total de cada associado, de todos os seus direitos, à comunidade como um todo. Pois, em primeiro lugar, se cada um se dá por inteiro, a condição é a mesma para todos e, sendo a mesma para todos, a ninguém interessa torná-la onerosa aos outros. (CS, I, 6, p. 432).

Há, nesse excerto, duas proposições importantes. Em primeiro lugar, há a proposição de que a alienação total produz uma condição de igualdade: “a condição é a mesma para todos”. Em segundo lugar, há a afirmação de que essa condição de igualdade permite a constituição de uma situação de reciprocidade: “a ninguém interessa torná-la onerosa aos outros”.

Para entender melhor essas proposições, acredito que seja útil interpretar o pacto social em termos da formação de um sistema de cooperação social no qual a promoção de certos benefícios (bônus) está condicionada ao cumprimento de certos encargos (ônus).⁴⁶ Nesse sentido, a alienação total de “cada associado” com “todos os seus direitos” significa a instituição de uma condição de igualdade nesse sistema de cooperação, ou seja, na defesa da ideia de que o sistema de cooperação deve beneficiar ou prejudicar *igualmente* a todos. Se essa é uma

⁴⁶ É possível defender que o pacto possa ser pensado em termos de um “sistema de cooperação” pela descrição que Rousseau faz da dificuldade que o pacto social procura resolver, qual seja, a de que se trata de “achar uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada associado”. Efetivamente, uma “associação”, assim como um “sistema”, consiste em um estado no qual há relação entre seus múltiplos membros. Ainda, essa associação pode ser pensada como uma cooperação, na medida em que promove vantagens para todos os participantes (defesa da pessoa e dos bens). Que esse sistema de cooperação implique em ônus e bônus pode ser visto nas afirmações de Rousseau de que o contrato social implica em perdas e ganhos. Por exemplo, como perdas, é possível fazer referência ao engajamento da força e da liberdade natural dos membros que o pacto social demanda. Como ganhos, pode-se apontar o direito de propriedade, o qual o pacto dá origem.

condição do pacto social, logo qualquer benefício ou prejuízo instituído por ele beneficia ou prejudica todos da mesma maneira. Nesse caso, por um lado, um indivíduo é levado a evitar a imposição de fardos inúteis a outros, pois isso significaria impor fardos inúteis a ele mesmo. Por outro lado, ele é levado a promover o bem-estar de todos e cada um, na medida em que essa é a condição para a promoção do meu próprio bem-estar.

No segundo livro do *Contrato Social*, Rousseau volta a reafirmar essa característica do pacto social, chamando-a então de um princípio de equidade e associando-a à vontade geral:

Os compromissos que nos ligam ao corpo social são obrigatórios porque são mútuos, e sua natureza é tal que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para o outro sem que também se trabalhe para si mesmo. Por que razão a vontade geral é sempre reta e todos querem sempre a felicidade de cada um? É porque não há ninguém que não se aproprie da expressão cada um, e que, ao votar por todos, não pense em si mesmo. O que prova que a *igualdade de direito* e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um dá a si mesmo em consequência da natureza do homem; que a vontade geral, para ser de fato geral, deve sê-lo tanto em seu objeto como em sua essência; que ela deve partir de todos para aplicar-se a todos; e que ela perde sua retidão natural quando tende a um objeto individual e determinado, pois, assim, julgando o que é estranho a nós, não temos nenhum princípio genuíno de *equidade* que nos guie. (CS, II, 4, pp. 445-446, grifo meu).

E mais à frente no mesmo capítulo:

Por qualquer lado que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber, que o pacto social estabelece entre os cidadãos uma *igualdade* tal que todos se comprometem sob as mesmas condições e devem gozar dos mesmos direitos. (CS, II, 4, p. 447, grifo meu).

Concretamente, esse princípio será expresso pela vontade geral através de leis. As leis, como será analisado na próxima seção, são a forma de manifestação do soberano por excelência. Por serem normas gerais e abstratas, elas exercem um papel na apresentação do princípio de reciprocidade. Todavia, a instituição de leis não é suficiente para garantir a promoção da equidade. Daí a emergência do problema da igualdade material e do condicionamento, feito por Rousseau, na nota que motiva essa dissertação, da utilidade das leis a essa igualdade: “Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm” (CS, I, 9, p. 632). Volto ao assunto após essa breve digressão.

Voltando à concepção do pacto social como um sistema de cooperação, poder-se-ia destacar, entre seus bônus, (1) a manutenção da vida dos seus membros, que envolve a promoção da segurança e a garantia de da subsistência; (2) a garantia do direito de propriedade; (3) a manutenção de sua liberdade; e (4) o desenvolvimento de suas faculdades latentes. Entre os ônus, poder-se-ia indicar a alienação da liberdade natural, que assume a forma da obediência. Essa obediência pode dizer respeito à obediência às leis (dentre as quais está o reconhecimento da propriedade de outros), à necessidade do serviço militar, ao pagamento de impostos e à necessidade do trabalho.

2.2.2. Alienação como um ato concreto e limitado

Como eu havia dito, a alienação não possui apenas uma função teórica. Além dessa finalidade, ela também constitui o vocabulário a partir do qual se pode explicar as “relações de obrigação” instituídas pela sociedade política de maneira concreta. Por “relações de obrigação” entendo as situações nas quais o indivíduo deve se deixar guiar pelas determinações do soberano ou da razão pública, e não pela sua, como particular. Por exemplo, é possível dizer que, quando um indivíduo é forçado a servir o exército, ele tem, então, sua liberdade natural alienada, ou seja, nesse caso, ele deve *obedecer* à regra que foi determinada por lei (determinação do soberano), não lhe sendo facultada a possibilidade de rejeitar essa norma (uso livre da razão particular).

Nesse sentido, a alienação da liberdade natural não é total, ilimitada. De fato, ela se restringe aos casos efetivamente previstos em lei. Assim, poder-se-ia dizer que, na situação acima, a liberdade natural é alienada na forma de um serviço obrigatório para aquele caso, mas que permanece vigente em outras esferas da sua vida, como na escolha de quais roupas vestir, etc.

O que explica a limitação da alienação no momento em que o conceito é usado para explicar relações concretas, e não mais condições e princípios abstratos, é uma “mudança de perspectiva”. Há, com efeito, duas perspectivas a partir das quais é possível considerar a alienação total. A primeira delas é a perspectiva do indivíduo que, diante das condições impostas pelo pacto, deve ter o *compromisso* de ceder tudo aquilo que for demandado pela comunidade, tendo em vista a utilidade comum. A segunda delas é a perspectiva da comunidade que, a partir das condições obtidas pelo pacto inicial — quais sejam, a unidade jurídica e a

necessidade de manutenção da liberdade — e do princípio de justiça por ele expresso, define *efetivamente* aquilo que deve ser alienado. A existência dessas perspectivas pode ser observada no fato de que, em todas as passagens nas quais Rousseau faz referência à limitação da alienação, o filósofo considera a comunidade como o sujeito que determina seus limites. Considere-se, por exemplo, a passagem que segue:

O que há de singular nessa alienação é que, ao aceitar os bens dos particulares, longe de despojá-los, a *comunidade* apenas assegura sua posse legítima [...] (CS, I, 9, p. 439, grifo meu).

Aqui, com efeito, a comunidade é o sujeito que “aceita” e “assegura” os bens. Rousseau reforça essa ideia novamente em outra passagem do *Contrato Social*:

Admite-se que tudo o que cada um aliena pelo pacto social, seu poder, seus bens, sua liberdade, é somente a parte de tudo aquilo cujo uso é de importância para a comunidade. Mas também é preciso admitir que *o Soberano é o único juiz dessa importância*. (CS, II, 4, p. 445, grifo meu).

Nessa passagem, mais uma vez, a comunidade é o juiz daquilo que importa a ela e que é, portanto, efetivamente alienado pelo pacto social.

Para meus propósitos, defender que o pacto social implica também em alienações concretas é fundamental para pensar que efetivamente há — ou pelo menos que deve haver — uma limitação da desigualdade, e não uma reafirmação, no nível jurídico, das relações de dependência instituídas na dimensão econômica, tal como com o pacto proposto pelo rico no *Segundo Discurso*.

2.2.3. Alienação e propriedade

Procurei expor até aqui duas funções da alienação total. Por um lado, ela expressa as condições de existência de uma comunidade legítima e efetiva e um princípio de justiça baseado na ideia de reciprocidade. Por outro lado, ela constitui o vocabulário a partir do qual as relações de obrigação podem ser explicadas e indica os elementos que efetivamente são alienados em uma comunidade política.

No intuito de identificar, posteriormente, as implicações que esse conceito traz para o problema da desigualdade econômica, procurarei nessa seção desenvolver as implicações que essas funções têm para a determinação da propriedade.

O reconhecimento da propriedade como um direito e sua proteção pela sociedade são um dos efeitos do pacto social. De fato, o reconhecimento da propriedade como um direito e o uso da força pública para protegê-la só é possível graças à unidade jurídica criada pelo pacto social e pela ideia de norma por ele instituída. Essa ideia é reiterada por Rousseau diversas vezes no *Contrato Social*, como se pode ver nas passagens nas quais Rousseau afirma que o Estado é o “mestre” de todos os bens dos particulares, que o contrato social “serve de base a todos os direitos” no Estado, que os proprietários são considerados como “depositários do bem público” ou que o direito dos particulares sobre sua terra está subordinado ao direito da comunidade sobre todos (cf. CS, I, 9, p. 439).

Na verdade, essa unidade jurídica é responsável por criar a própria “força pública”:

De qualquer maneira que se dê essa aquisição, o direito de cada particular sobre sua própria terra está sempre subordinado ao direito da comunidade sobre todos, *sem o qual não haveria nem solidez na ligação social, nem verdadeira força no exercício da Soberania.* (CS, I, 9, p. 439, grifo meu).

Assim, de acordo com Rousseau, a “solidez” do laço social e a “força” para o exercício da soberania dependem da constituição da sociedade como fonte de todos os direitos. Esse mecanismo é o que permite a “soma de forças” (CS, I, 6, p. 432), definida como um dos objetivos do pacto.

Esse reconhecimento implica em uma vantagem para aqueles que têm a legitimidade de suas posses reconhecidas juridicamente dentro de uma determinada sociedade, na medida em que a força do Estado pode ser usada para garantir sua inviolabilidade. Sem isso, sua manutenção seria incerta, já que ela dependeria de bases frágeis, como a força do indivíduo ou o reconhecimento e respeito ao direito de primeiro ocupante.

No entanto, o reconhecimento da propriedade também gera ônus, na medida em que implica na imposição de *limites* para a liberdade natural do indivíduo, uma vez que se é obrigado a reconhecer e respeitar as propriedades de outros. Como afirma Rousseau, “[...] o ato positivo que o torna proprietário de algum bem o exclui de todo o resto.” (CS, I, 9, p. 437). Apesar disso,

pode-se dizer que a balança de vantagens e prejuízos do contrato social pende para o lado dos bônus, uma vez que a propriedade constituída pelo pacto social é mais constante e duradoura do que posse assegurada pela força do indivíduo.

Como foi dito acima,⁴⁷ é preciso não confundir a questão da fonte dos direitos com a do seu portador. Nesse sentido, ao afirmar que o Estado é mestre de todos os bens, o filósofo não está defendendo necessariamente — embora isso seja possível — a existência de uma propriedade estatal. Em vez disso, ele está se referindo à ideia de uma unidade jurídica, como mencionada acima, e reafirmando-a como condição de reconhecimento da propriedade privada. Efetivamente, sem essa unidade e sem a ideia de uma norma ou compromisso, a propriedade, ou, melhor dizendo, a posse, careceria necessariamente de um reconhecimento jurídico e não poderia gerar implicações normativas sobre o comportamento dos indivíduos. Poder-se-ia dizer, portanto, que as expressões de que os proprietários *particulares* são reconhecidos como depositários do bem público ou de que seu direito *individual* sobre suas propriedades é subordinado ao direito da comunidade sobre todos são expressões muito mais fidedignas às ideias que Rousseau está expressando.

2.3. Vontade geral

Acima eu afirmei que o princípio de equidade instituído pela ideia de alienação total concretiza-se na noção de “vontade geral”. Será necessário agora discorrer um pouco sobre ela.

2.3.1. Alienação total e vontade geral

No *Contrato Social*, o termo “vontade geral” aparece pela primeira vez no capítulo seis do primeiro livro. Nessa ocasião, ele figura como parte da principal cláusula ou principal termo do contrato:

Se, portanto, separarmos do pacto social o que não é de sua essência, descobriremos que ele se reduz aos seguintes termos: ‘Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral e recebemos como corpo cada membro enquanto parte indivisível do todo’. (CS, I, 6, p. 433).

⁴⁷ Nota 38 da página 42 desta dissertação.

Nesse sentido, o contrato significa, em outras palavras, obedecer à "vontade geral", colocar-se sob sua "suprema direção". Essa característica do pacto social faz jus às exigências de uma associação efetiva, na medida em que permite constituir um único fundamento jurídico, e legítima, pois, sendo a vontade geral a vontade do corpo política, permite a manutenção da liberdade como autodeterminação.

No final do mesmo capítulo estabelece-se uma relação mais clara entre os conceitos de alienação total e "vontade geral". Rousseau afirma:

Imediatamente, esse ato de associação produz, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos forem os votos na assembleia, e esse corpo recebe nesse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. (CS, I, 6, p. 433).

Assumindo que a alienação total constitui a essência, por assim dizer, do "ato de associação", pode-se admitir que ela é responsável por *produzir* a "vontade geral". Nas palavras de Rousseau, o corpo político recebe desse ato (alienação total) "sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua *vontade*."

Em que sentido devemos entender essa produção? Partindo da distinção entre os sentidos de alienação apresentados acima, a saber, a alienação como um ato teórico e como um ato concreto, acredito que a produção da vontade geral pode ser melhor compreendida como o resultado da alienação como um ato teórico. Em outras palavras, a alienação total permite conceber um princípio orientador das leis, um critério de legitimidade para as normas políticas do corpo social, que se chama vontade geral.

2.3.2. Vontade geral, interesse comum e lei

Rousseau dedica os primeiros capítulos do segundo livro do *Contrato Social* para apresentar o significado da vontade geral e extrair uma série de consequências dessa definição inicial. De acordo com ele, o objeto da vontade geral — diferentemente da vontade particular e da vontade de todos, que possuem o interesse privado como objeto — é o "bem comum".⁴⁸

⁴⁸ Rousseau usa uma série de outros termos que eu interpreto como sendo equivalentes ao "bem comum", tais como "interesse comum" (CS, II, 1, p. 441), "utilidade pública", (CS, II, 3, p. 444), "o bem geral", (CS, II, 4, p. 447) etc.

A primeira e mais importante consequência dos princípios estabelecidos no livro anterior é que somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum; pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse nisso nenhum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente a partir desse interesse comum que a sociedade deve ser governada. (CS, II, 1 p. 441).

Textualmente, Rousseau pouco diz sobre o significado do conceito de “bem comum”. Talvez a razão que explique a ausência de uma definição exhaustiva dessa ideia por parte do filósofo genebrino seja o fato de que a passagem da teoria à prática na filosofia política de Rousseau, como demonstram Salinas (1976) e Nascimento (1988), não seja direta, isto é, a aplicação, em corpos políticos concretos, dos princípios do direito político expostos no *Contrato Social* depende de uma série de considerações empíricas, de modo que a noção de “bem comum” não pode ser antecipada teoricamente. Além disso, não se deve ignorar que a vontade geral é sempre a vontade de um povo concreto, de modo que sua determinação concreta é indispensável.

Apesar dessas dificuldades, Rousseau fornece alguns indícios que servem de auxílio na interpretação dessa ideia e que estão relacionados aos objetivos da própria associação política. No capítulo de apresentação do pacto no *Contrato Social*, o Genebrino deixa claro que uma das funções do contrato é preservar a liberdade dos cidadãos (CS, I, 6, p. 432). No livro II da mesma obra, Rousseau explicita outro fim da associação política, qual seja, a preservação da vida dos súditos (CS, II, 5, p. 448). Ao tratar dos indícios de um bom governo, no livro III, o filósofo genebrino evoca a promoção do fim da associação política como um critério de avaliação. Nesse caso, ele inclui a noção de “prosperidade” nesse fim:

Quanto a mim, surpreendo-me que se desconheça um signo tão simples ou que se tenha tamanha má-fé em não haver acordo sobre ele. Qual o fim da associação política? É a conservação e a *prosperidade* de seus membros. E qual o signo mais certo de que se conservam e prosperam? Seu número e população. (CS, III, 9, pp. 492-493, grifo meu).

Embora no *Contrato Social* a “prosperidade” seja reduzida a um elemento quantitativo, a saber, o número da população (CS, III, 9, p. 493), no fragmento *Sobre o luxo, o comércio e as artes* Rousseau qualifica duplamente essa ideia. Efetivamente, após rejeitar o desenvolvimento do comércio, das artes e a abundância da quantidade de dinheiro em um determinado país como indícios absolutos da prosperidade, o filósofo genebrino dedica os dois últimos parágrafos desse texto para pensar a diferença dos meios que podem ser empregados, por um lado, pelos particulares, e, por outro lado, pelo Estado, para alcançá-la. Quanto a esse último, dada sua incapacidade de prever e prover positivamente os diferentes desejos de cada particular, devido à sua forma necessariamente geral de ação, isto é, a lei, o Estado se encarrega de “colocar os particulares em condição de satisfazer eles mesmos suas necessidades” (PWI, p. 264). A ação do Estado encontra-se, assim, na dimensão das condições gerais de realização do trabalho, distribuição e consumo. No que diz respeito a essas condições, a “prosperidade” — ou “abundância” — é qualificada em termos de igualdade e liberdade. Veja-se como Rousseau a descreve:

No que diz respeito à abundância, não entendo por essa palavra uma situação na qual alguns particulares regurgitam todas as coisas, enquanto todo o resto do povo é forçado a recorrer a eles para receber sua subsistência ao preço que lhes convém de colocar; nem esse outro estado hipotético e impossível, pelo menos por sua duração, no qual todos achariam em sua mão, sem trabalho e sem esforço, com o que satisfazer a todas as suas necessidades; mas aquele no qual todas as coisas necessárias a vida se encontram reunidas no país em tal quantidade que cada um pode, com seu trabalho, juntar facilmente tudo aquilo que disso precisa para sua manutenção. (PWI, p. 265).

A abundância é apresentada nesse trecho como um problema tanto da ordem da eficiência, ou seja, uma de suas condições de possibilidade é a “reunião das coisas necessárias à vida [em um] país [...] em uma tal quantidade”, como de ordem normativa. Em relação a essa última, o conceito de abundância de Rousseau vai de encontro ao problema da dependência vinculado a desigualdade de propriedades, no qual “alguns regurgitam todas as coisas”, enquanto outros são “forçados de recorrer a eles”, e parece apresentar como situação ideal uma determinada noção de liberdade do trabalho. Liberdade do trabalho, nesse sentido, não consistiria na possibilidade de vender sua força de trabalho, mas sim na *garantia* de que o trabalho de cada um seja condição suficiente, isto é, que não dependa da vontade e/ou da propriedade de outrem, para a aquisição, com facilidade, do necessário. Assim, do ponto de

vista do problema da *distribuição* dos seus produtos, o trabalho aparece como uma condição suficiente para a aquisição do necessário.

Ao considerar o trabalho do ponto de vista da *produção*, no *Emílio*, Rousseau o apresenta como uma condição *necessária* para a aquisição do necessário. Essa tese, como pretendo defender, é feita a fim de defender o estabelecimento de uma igualdade na divisão dos ônus relativos ao trabalho, que se opõe à divisão da sociedade entre ociosos e trabalhadores.

Rousseau deduz, então, três características da vontade geral: ela é inalienável, indivisível e nunca erra. A inalienabilidade da vontade geral é apresentada no seguinte trecho:

Digo, então, que a soberania, por ser apenas o exercício da vontade geral, jamais pode ser alienada, e o soberano, que é apenas um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder certamente é transmissível, a vontade não. (CS, II, 1, p. 441).

Esse predicado da vontade geral exerce um papel importante, não apenas na determinação da vontade geral, que resta, portanto, sempre vinculada à deliberação de um povo *concreto*, mas também na qualificação da vontade geral como uma forma de autodeterminação. De fato, a inalienabilidade da vontade geral a vincula à deliberação — ou à oposição⁴⁹ — enquanto um *ato* não reduzindo-a a um *conteúdo* que pode ser antecipado por um terceiro. Nesse sentido, diz Rousseau:

Portanto, se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo; no instante em que tem um senhor, não há mais Soberano e, a partir de então, o corpo político é destruído. (CS, II, 1, p. 441).

A meu ver, esse ponto pode fundamentar uma resposta às críticas de Isaiah Berlin à concepção de liberdade positiva. Para Berlin (2002), a concepção de liberdade positiva confundiria a liberdade como a obediência às regras determinadas pelo verdadeiro interesse do indivíduo ou do grupo. De acordo com ele, essa ideia de liberdade seria problemática à medida que esse interesse poderia ser determinado por um terceiro e, dessa maneira, ser utilizada como

⁴⁹ Rousseau entrevê a possibilidade de a vontade geral ser identificada com a vontade dos chefes quando o povo tem efetivamente a possibilidade de opor-se a ela: “Isso não significa, de modo algum, dizer que as ordens dos chefes não possam se passar por vontades gerais quando o Soberano, livre para opor-se a isso, não o faz. Em semelhante caso, do silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo.” (CS, II, 1, p. 441).

artifício para instituir uma dominação, ao mesmo tempo em que se teria a possibilidade de justificar essa dominação como uma forma de promoção dos reais interesses do grupo.⁵⁰

A indivisibilidade da vontade geral fundamenta uma distinção que será desenvolvida com a noção de lei. Efetivamente, ao recusar a possibilidade de divisão do poder soberano, Rousseau sustenta, positivamente, a existência de “emanações” desse poder. Para ele, a “emanação” do poder soberano é responsável por fundamentar as ações do governo cuja responsabilidade é aplicar as leis a casos particulares, e não as formular. Assim, ao criticar os defensores da divisibilidade da soberania, Rousseau afirma que

Esse erro provém de não disporem de noções exatas da autoridade soberana e de tomarem como partes dessa autoridade suas simples emanações. Assim, por exemplo, viu-se o ato de declarar guerra e o de fazer a paz como atos de soberania, o que não são, pois nenhum deles é uma lei, apenas uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei, como se verá claramente quando a ideia ligada à palavra lei for estabelecida. (CS, II, 2, p. 442).

Para Rousseau, essa distinção é importante, uma vez que a “emanação” representa uma espécie de subordinação da capacidade de executar à capacidade de formulá-las e, por causa disso, representa também uma subordinação do governo em relação ao soberano. Assim:

Examinando as outras divisões da mesma forma, verificar-se-á que, todas as vezes em que se crê ver a soberania partilhada, incorre-se em erro, que os direitos que se tomam como partes dessa soberania lhe são todos *subordinados e supõem sempre vontades supremas, das quais esses direitos são apenas a execução*. (CS, II, 2, p. 442, grifo meu).

Por fim, há a declaração de que a vontade geral está sempre certa:

Do que precede, segue-se que a vontade geral é sempre reta e tende sempre à utilidade pública. Mas não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Queremos sempre nosso próprio bem, contudo nem sempre o vemos. O povo nunca se corrompe, mas é com frequência enganado, e só então parece querer o que é mau. (CS, II, 3, p. 443, grifo meu).

⁵⁰ A respeito da diferença entre a concepção de autodeterminação rousseauiana e de liberdade positiva, cf. NEUHOUSER, 2013, p. 198.

Nesse parágrafo, o Genebrino introduz uma distinção que estabelece um problema fundamental em sua filosofia política. Trata-se da distinção entre a expressão da vontade geral e a deliberação do povo. A problemática que começa com essa distinção diz respeito ao problema de saber *quando* a deliberação pública é um indício da vontade geral. Esse problema será discutido no próximo capítulo. Agora, contento-me em analisar um pouco sobre a ideia de que a vontade geral nunca erra.

Ora, é natural que a ideia de que a vontade geral *nunca erra* gere estranheza. Como uma realidade artificial, como é o caso da associação política e dos seus corolários, como a vontade geral, pode ser dotada de um predicado digno das Ideias platônicas, dotadas de perenidade? Seria a vontade geral uma realidade transcendente?

Rousseau não parece entender as coisas dessa forma. De fato, o Genebrino apresenta essa tese simplesmente como uma consequência “do que precede”. Eu acredito que essa apresentação, que surge com tanta naturalidade da pena de Rousseau, eu acredito, permite que se enxergue esse problema de uma forma menos metafísica.

O que havia sido estabelecido antes desse capítulo pelo filósofo? Rousseau havia defendido, em primeiro lugar, que, de maneira geral, a vontade geral deve ser determinada pelo próprio povo (indivisibilidade da soberania). Em segundo lugar, ao desenvolver a indivisibilidade da soberania, o genebrino sugeriu que a vontade só pode se expressar através de leis, isto é, normas gerais que se aplicam a todos. Nesse sentido, ao afirmar que a vontade geral nunca erra, Rousseau defende, em outras palavras, que, se couber a todo o povo estabelecer normas às quais todos devem se submeter, não se deve esperar que o próprio povo sobrecarregue a si mesmo com regras inúteis ou prejudiciais. Sua tendência natural é promover a “utilidade pública”. Todavia, e aí figura a distinção entre expressão da vontade geral e deliberação pública, nem sempre se sabe de que maneira a utilidade pública aplica-se a uma realidade concreta.

Para finalizar esse capítulo, gostaria de reafirmar uma tese já adiantada — e que será desenvolvida no capítulo seguinte: para Rousseau, a vontade geral só pode se expressar por intermédio das leis:

Vê-se, assim, que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente daquilo que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade. De modo que o

Soberano jamais está no direito de sobrecarregar um súdito mais do que outro, pois, tornando-se a questão particular, seu poder perde a competência. (CS, II, 4, p. 447).

De acordo com Rousseau, a generalidade envolvida nas leis, à medida em que elas representam normas gerais e abstratas, corrobora para promover o princípio de equidade, embora não seja suficiente para tanto. O papel das leis na expressão da vontade geral será objeto do próximo capítulo

CAPÍTULO 3

LEI, GOVERNO E IGUALDADE

A julgar pelo título do segundo livro do *Contrato Social*, a saber, “onde se trata da Legislação”, pode-se dizer que a lei é seu fio condutor. E, sem desconsiderar a centralidade que o conceito de vontade geral ocupa no sistema filosófico de Rousseau, é preciso reconhecer que a vontade geral se manifesta através de leis, que recebem uma atenção especial do Genebrino a partir do capítulo seis do livro dois, intitulado “Da Lei”. Rousseau introduz esse capítulo da seguinte maneira:

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político: trata-se agora de dar-lhe movimento e vontade pela legislação. Pois o ato primitivo pelo qual o corpo se forma e se une não determina ainda o que ele deve fazer para conservar-se. (CS, II, 6, p. 449).

É sabido que esse capítulo encabeça uma clivagem no texto de Rousseau, proporcionando uma passagem de uma análise mais abstrata, referente aos princípios, para uma investigação mais concreta, na qual os elementos empíricos recebem maior atenção. É de se ressaltar que a passagem do abstrato ao concreto é identificada por Rousseau como a investigação daquilo que o corpo político precisa fazer “para *conservar-se*”. De acordo com Senellart, a expressão “conservação do Estado”, para Hobbes, é a maneira pela qual o autor inglês apresenta o problema da arte de governar — que se concentra sobre objetos empíricos — e que se distingue das investigações teóricas que se localizam no domínio da ciência política: “A arte de governar diz respeito, não à criação do Estado, que obedece à uma dupla lógica, passional [...] e jurídica [...], mas à sua *conservação*” (SENELLART, 2006, p. 35, grifo meu). Rousseau dá seguimento à distinção feita por Hobbes e inclui nesse nível de investigação os fatores referentes ao “movimento” e à “vontade” da sociedade política, que correspondem ao governo e à legislação, respectivamente.

O escopo do que Rousseau entende por legislação é bastante amplo. Ele alcança os problemas referentes ao Legislador, os costumes e número da população, a extensão do território, a relação com os países vizinhos, os principais objetos de legislação e os tipos de leis, entre as quais estão as leis políticas, que estabelecem a forma de governo. Meu objetivo não é

esgotar todos esses temas, mas investigar o papel que a igualdade material cumpre no bom funcionamento da lei e do governo.

Procurarei mostrar que a igualdade material exerce um papel na superação de três ideias. Em primeiro lugar, que a existência do sufrágio universal é suficiente para expressar a vontade geral. Nessa ocasião, será considerado o problema posto pelas sociedades parciais à deliberação pública. Em segundo lugar, que a abstração das particularidades na lei é suficiente para garantir a igualdade. Nessa situação, procurarei mostrar que Rousseau defende a promoção do interesse comum e concreto dos cidadãos. Em terceiro lugar, a ideia de que a existência de sanções é suficiente para fazer com que as leis sejam obedecidas. Nesse caso, será necessário mostrar que a existência de uma sociedade que promove, de fato, o bem comum exerce um papel fundamental na obediência à lei, e que esta última precisa também ter lastro na propriedade dos indivíduos para ter efeito.

Por fim, procurarei transpor esses argumentos para a ação do governo, mostrando que a igualdade material é fundamental para subordinar o governo ao soberano e, conseqüentemente, garantir o correto funcionamento do direito e da reta aplicação da lei.

Como será necessário retomar a concepção de igualdade econômica para medir o impacto que ela tem no funcionamento da lei e do governo, acredito ser oportuno partir da definição que Rousseau faz dela no capítulo onze do livro dois do *Contrato Social*.

3.1. Igualdade material

Como foi dito, o escopo dos problemas que estão envolvidos no estabelecimento da legislação, para Rousseau, é bastante amplo. Aliás, as medidas concretas que devem ser tomadas em uma situação específica devem ser feitas levando-se em consideração as especificidades de cada povo e de cada tempo (cf. CS, II, 8). Apesar disso, há certas indicações gerais que todo o sistema de legislação deve observar:

Se investigarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de todo sistema de legislação, veremos que ele se reduz a dois objetos principais, a liberdade e a igualdade. (CS, II, 11, p. 463).

Assim, liberdade e igualdade são condições fundamentais que devem ser buscadas por todo sistema de legislação. Continuando o texto, Rousseau justifica a escolha desses valores:

A liberdade, porque toda dependência particular é uma força que se tira do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. (CS, II, 11, p. 463).

É necessário fazer aqui duas considerações importantes. Em primeiro lugar, nesse trecho, a inclusão da liberdade não é justificada pelo fato de ela ser um valor em si mesmo, mas como uma maneira de evitar a diminuição da “força do Estado”, que é um dos efeitos da dependência particular. Essa ideia tem repercussão no capítulo doze do mesmo livro do *Contrato Social*, no momento em que Rousseau apresenta as leis civis:

A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deve ser, no primeiro caso, muito pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada Cidadão seja perfeitamente independente de todos os outros e dependente por completo da Cidade, o que se dá sempre pelos mesmos meios, pois somente a força do Estado faz a liberdade de seus membros. Dessa segunda relação nascem as leis civis. (CS, II, 12, p. 465).

Novamente, Rousseau estabelece uma relação entre a independência entre os particulares e a dependência do Estado, estabelecendo como ponto central dessa relação a “força do Estado” e a liberdade dos membros da associação política. As implicações dessa relação e o significado de “força do Estado” serão retomados na seção “império das leis”.

Em segundo lugar, Rousseau sugere que há uma relação entre igualdade e liberdade. Essa relação pode ficar mais clara se se considerar a definição que Rousseau apresenta de igualdade. De acordo com ele,

A respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que, quanto ao poder, que esteja abaixo de toda violência e jamais se exerça senão em virtude dos cargos e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento para poder comprar outro e nenhum tão pobre para ser constrangido a vender-se. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito e, da parte dos pequenos, moderação da avareza e da cobiça. Essa igualdade, dizem, é uma quimera de especulação que não pode existir na prática. Mas, se o abuso é inevitável, não se segue que ao menos se deve regulamentá-lo? É precisamente porque a força das coisas tende a destruir a

igualdade que a força da legislação deve tender a mantê-la. (CS, II, 11, pp. 463-464).

Trata-se de uma igualdade de poder e de riqueza. Sem defender a necessidade de uma igualdade absoluta, Rousseau apresenta alguns limites que tornam a desigualdade aceitável. Começando pela desigualdade de poder, vê-se que Rousseau a restringe em dois sentidos, um quantitativo e um qualitativo. No sentido quantitativo, o poder deve ser usado de modo a não configurar uma “violência”, embora não seja claro a partir de qual ponto um poder se torna violento. No sentido qualitativo, o poder é restrito por meio do estabelecimento de uma finalidade: ele não deve se afastar dos objetivos e exigências relacionados aos cargos e às leis.

No que diz respeito à igualdade material, Rousseau acredita que se deve evitar tanto uma necessidade quanto uma possibilidade: é preciso evitar uma situação na qual o grau de pobreza *constranja* alguém a vender-se e na qual o grau de riqueza *permita* alguém comprar outra pessoa. Para isso, é necessário que haja uma moderação de coisas (bens e créditos) e paixões (avareza e cobiça). Nesse sentido, e de maneira coerente com a definição de desigualdade econômica apresentada no primeiro capítulo desta dissertação, vê-se que Rousseau está preocupado na possibilidade de a desigualdade econômica traduzir-se em uma desigualdade de poder e autoridade, isto é, em um estado de dependência.⁵¹

Essa concepção é reforçada por uma nota que Rousseau acrescenta no mesmo trecho:

Quereis, pois, dar consistência ao Estado? Aproximai o tanto quanto possível os graus extremos: não admitais nem os opulentos nem os indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um emergem os fatores da tirania e, do outro, os tiranos. É sempre entre eles que se realiza o tráfico da liberdade pública: um a compra e o outro a vende. (CS, II, 11, p. 463).

Mais uma vez, o problema da desigualdade é abordado a partir da sua possibilidade de se gerar uma situação de domínio (estabelecimento da tirania) e, conseqüentemente, negação da liberdade.

⁵¹ Embora seja possível fazer algumas conjecturas, Rousseau não é claro a respeito do significado de “vender-se”. Quais formas econômicas ela abrangeria? Diria respeito apenas à escravidão ou compreenderia também a venda força de trabalho? Nesse último caso, em quais circunstâncias a venda da força de trabalho implicaria em uma venda da pessoa? Não obstante esses questionamentos sem respostas, parece ser possível sustentar a hipótese de que Rousseau está preocupado, pelo menos também, com a possibilidade de venda de votos durante a deliberação pública. Em um trecho posterior do *Contrato Social*, ao referir-se ao “tráfico da liberdade pública”, vê-se Rousseau utilizar a terminologia do comércio à possibilidade de suborno no momento da votação. Nesse caso, “vender-se” seria o equivalente a vender sua opinião no momento da elaboração das leis.

Por fim, essa ideia de igualdade parece coerente com a definição de igualdade material contida na nota que motiva esta dissertação. Com efeito, Rousseau afirma ali que o estado social só é útil quando “todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia” (CS, I, 9, p. 632). Nesse sentido, Rousseau opõe a igualdade material tanto a uma situação de pobreza, entendida como carência absoluta, quanto a uma grande desigualdade, isto é, a uma situação na qual alguns indivíduos possuem muito mais que outros. Considerando a definição apresentada no capítulo onze do livro dois do *Contrato Social*, essa exigência pode ser lida à luz da necessidade de se evitar que alguém seja tão pobre que seja *constrangido* a se vender (situação em que “todos têm alguma coisa”) ou alguém tão rico que possa comprar outra pessoa (situação em que “nenhum tenha em demasia”).

3.2. Lei

Como expressão da vontade geral, a lei deve fazer jus ao princípio de equidade estudado no capítulo anterior. Recapitulando, Rousseau apresenta esse princípio da seguinte maneira:

Por qualquer lado que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber, que o pacto social estabelece entre os cidadãos uma igualdade tal que todos se comprometem sob as mesmas condições e devem gozar dos mesmos direitos. Assim, pela natureza do pacto, todo ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os Cidadãos, de modo que o Soberano conhece somente o corpo da nação e não distingue entre aqueles que a compõem. [...]. (CS, II, 4, p. 447).

Assim, os atos de soberania devem obrigar ou favorecer *igualmente* a todos. Disso Rousseau conclui que

Vê-se, assim, que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das *convenções gerais* [...]. De modo que o Soberano jamais está no direito de sobrecarregar um súdito mais do que outro, pois, tornando-se a questão particular, seu poder perde a competência. (CS, II, 4, p. 447, grifo meu).

Ao referir-se às “convenções gerais” como a forma e, portanto, limite de atuação do soberano, Rousseau concede à lei um papel fundamental na constituição desse princípio de

equidade, já que as leis, de modo geral, são normas que valem indiscriminadamente a todos. Contudo, apenas a existência da lei não é suficiente para garantir a promoção do interesse comum da sociedade. Há, na verdade, uma série de problemas que devem ser resolvidos, como a garantia de que a lei seja, efetivamente, uma expressão da vontade geral, de que elas sejam de fato obedecidas e não sofram uma aplicação seletiva por parte do governo. Não menos importante — e aqui voltamos a nota que motiva essa dissertação — conta-se entre esses problemas a necessidade da igualdade econômica, pois

Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que o estado social é vantajoso aos homens apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia. (CS, I, 9, p. 632).

Para entender como a lei pode ser uma expressão da vontade geral, procurarei nas próximas seções apresentar uma definição de lei e investigar qual é a função do voto e da igualdade material no seu bom funcionamento.

3.2.1. Definição de lei

No capítulo seis do segundo livro do *Contrato Social*, Rousseau define a lei como o ato pelo qual “o povo estatui sobre todo o povo”⁵², e isso só é possível quando se assegura tanto a universalidade do autor das leis quanto do seu objeto, ambos sendo o povo:

Mas quando o povo como um todo estatui sobre o povo como um todo, considera apenas a si mesmo, e, se uma relação então se forma, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob outro ponto de vista, sem divisão do todo. A matéria sobre a qual então se estatui é, como a vontade que estatui, geral. A esse ato eu denomino lei. (CS, II, 6, p. 450).

⁵² Rousseau opõe esses atos tanto às normas que apenas uma parcela da população estatui, mesmo que seja a maioria, ou que o próprio governo estatui, ambos chamados por ele de “atos de magistratura”. A exigência é, de certa forma, radical. Por causa disso, Rousseau sugere que “pouquíssimas Nações tem leis”. Segue o trecho integral: “No entanto, para explicar como os Tribunais os representavam algumas vezes, basta conceber como o Governo representa o Soberano. Como a Lei é a declaração da vontade geral, é claro que, no poder legislativo, o Povo não pode ser representado, mas pode e deve sê-lo no poder executivo, o qual é apenas a força aplicada à Lei. Isso mostra que, examinando bem as coisas, descobriríamos que pouquíssimas Nações têm leis.” (CS, III, 15, p. 501).

Uma leitura rápida poderia sugerir que Rousseau faz alusão aqui a dois processos formais. Por um lado, a generalidade do autor as leis é alcançada por meio do *sufrágio universal*. Por outro lado, a universalidade do objeto da lei é alcançada por meio da *abstração das particularidades*, própria das leis. Com efeito, de acordo com Rousseau, afirmar que a lei considera apenas “objetos gerais” significa dizer que “[...] a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo ou uma ação como particular. (CS, II, 6, p. 450).

No entanto, embora o sufrágio e a abstração sejam *condições necessárias* para a manifestação da vontade geral, elas não são *condições suficientes*. Efetivamente, ao distinguir as declarações da vontade geral e as deliberações do povo no terceiro capítulo do livro dois do *Contrato Social*, o Genebrino já indicava que o voto não significa necessariamente expressão da vontade geral. A declaração dos votos, isoladamente, garantiria apenas uma universalidade quantitativa, formal, cujo resultado poderia ser interpretado como uma soma das vontades particulares. A expressão da vontade geral, por outro lado, depende de uma universalidade qualitativa, que deve promover concretamente o interesse comum dos cidadãos. Nesse sentido, Rousseau afirma “[...] o que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que os une” (CS, II, 4, p. 446).

É necessário, então, que, ao lado do sufrágio universal e da abstração das particularidades, se acrescente outras condições para promover uma universalidade qualitativa. Em relação à universalidade do sujeito, é preciso que se neutralize as interferências das sociedades parciais nas discussões que antecedem o voto e que a promoção do interesse comum seja o critério utilizado na deliberação pública. Em relação à universalidade do objeto, é necessário que as vantagens do Estado sejam distribuídas equitativamente não apenas no nível abstrato, mas no nível concreto.

3.2.2. Equidade no nível concreto: para além da abstração das particularidades

Em um excerto já estudado aqui, foi dito que a igualdade estabelecida pelo pacto social é “[...] uma igualdade tal que todos se comprometem sob as mesmas condições e devem *gozar*

dos mesmos direitos.” (CS, II, 4, p. 447, grifo meu). Enfatizei o termo “gozar”, pois acredito que ele remete a uma exigência de que as vantagens do pacto social sejam efetivamente usufruídas, e não apenas reconhecidas formalmente. Apresentarei aqui os indícios que tenho para essa interpretação.

Já foi visto que a desigualdade tem efeitos deletérios para a liberdade dos indivíduos, estabelecendo a base para uma dependência em uma forma econômica e não econômica (seção 1.4). Foi visto também que o interesse comum ou, dito de outro modo, ou bem público, é uma ideia fundamental para a constituição de uma associação política efetiva e legítima (seção 2.2.1). Em conformidade com essas duas ideias, gostaria de voltar à nota na qual Rousseau condiciona os benefícios da sociedade política à posse:

Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória, serve apenas para manter o pobre na miséria e garantir ao rico a usurpação. *Na ordem dos fatos*, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que o estado social é vantajoso aos homens apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia. (CS, I, 9, p. 632, grifo meu).

Ao referir-se à “ordem dos fatos” observa-se que Rousseau está interessado no alcance concreto das leis e, inclusive, os opõe à vigência de uma igualdade de nível formal, chamada não apenas de “aparente”, talvez devido à universalidade presente na forma das leis, mas também “ilusória”, porque esconde o fato de que essa igualdade reforça a situação de miséria dos pobres e a usurpação dos ricos.⁵³

No verbete *Economia* a importância da avaliação dos efeitos da sociedade política concretamente é destacada:

Uma terceira relação que nunca é considerada, e que deveria sempre vir em primeiro lugar, é a dos benefícios que cada um retira da confederação social, que protege fortemente as imensas posses do rico e deixa um miserável gozar apenas da choupana que construiu com suas próprias mãos. (EP, p. 119).

⁵³ Lendo o contrato proposto pelo rico, no *Segundo Discurso*, em conformidade com essas ideias, pode se identificar uma asserção parecida de Rousseau ao dizer que “Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma astuta *usurpação* um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à *miséria*.” (DOI, p. 184, grifo meu).

Aqui Rousseau apresenta as vantagens concretas da associação política, isto é, os “benefícios que cada um retira da confederação social”, como algo que “deveria sempre vir em primeiro lugar”. Na esteira desse argumento, o Genebrino ressalta a importância que cada um possui para a associação política:

Com efeito, o compromisso do corpo da nação não é o de prover a conservação do último de seus membros, com tanto cuidado quanto a conservação de todos os outros? (EP, p. 101).

Essa exigência reforça a ideia de que a igualdade pretendida por Rousseau deve levar em consideração o interesse comum presente em cada membro do corpo político.⁵⁴

De maneira geral, a situação dos pobres, na sociedade política, é péssima. Além de se sujeitarem aos interesses privados que se manifestam nas leis, ou melhor, em atos de magistratura, para usar o vocabulário de Rousseau, sofrem o domínio dos ricos no nível econômico e têm de arcar com a maior parte dos ônus relativos ao trabalho, já que, para Rousseau, a diferença entre ricos e pobres tende a desencadear a diferença entre ociosos e trabalhadores. Nega-se, assim, a exigência de que os ônus e bônus da cooperação social sejam igualmente partilhados por aqueles que nela se engajam e, conseqüentemente, nega-se a constituição de uma universalidade de objeto, exigida pela definição de lei de Rousseau.

3.2.3. Voto e a expressão da vontade geral: para além da universalidade quantitativa

O tema do voto aparece em diversas passagens do *Contrato Social*.⁵⁵ Eu acredito que, para Rousseau, o voto cumpre uma função epistêmica, ou seja, ele serve como uma maneira de esclarecer a vontade geral. Para que o voto cumpra essa função, é necessário que algumas condições sejam satisfeitas. Apesar de haver, no *Contrato Social*, direcionamentos gerais das condições a cumprir, é sempre bom lembrar que sua determinação concreta depende das particularidades de cada povo. Falarei aqui de três exigências — a saber, esclarecimento do povo, o ordenamento das sociedades parciais e a virtude dos súditos — que podem, a depender da situação concreta, serem ou não combinadas entre si.

⁵⁴ Esse trecho levou Cohen, na esteira de Rawls, a interpretar a ideia de bem comum em Rousseau a partir de uma ótima kantiana, valorizando, desse modo, a dignidade de cada pessoa que é membro do corpo político, em oposição a uma interpretação utilitarista que, baseando-se na maximização do bem-estar da sociedade, abre espaço para justificar os prejuízos que possam sofrer alguns membros da sociedade (cf. COHEN, 2010, p. 41-42).

⁵⁵ Cf. CS, II, 3 e CS, IV, 2.

De acordo com Rousseau, o voto consiste em um esclarecimento a respeito de qual proposta discutida promove o bem comum, e não a respeito do que, individualmente, o cidadão aprova ou rejeita:⁵⁶

Quando se propõe uma lei na assembleia do Povo, o que lhe é solicitado não é se *aprova* ou *rejeita* a proposição, mas se ela *está ou não de acordo* com a vontade geral, que é a sua; cada um, ao oferecer seu sufrágio, declara sua opinião a respeito, e do cálculo dos votos extrai-se a declaração da vontade geral. (CS, IV, 2, p. 512, grifo meu).

Assim, as distorções entre declaração da vontade geral e a deliberação do povo tem como causa, em geral, uma mudança da questão. Com efeito, segundo Rousseau:

O erro que comete está em mudar o estado da questão, e em responder algo diferente do que lhe perguntaram; e, em vez de dizer, com seu sufrágio: ‘é vantajoso para o Estado que esta ou aquela proposta seja aprovada’, ele diz: “isso é vantajoso para tal homem ou tal partido”. E, assim, a lei da ordem pública nas assembleias não é tanto conservar a vontade geral quanto fazer com que seja sempre interrogada e responda sempre. (CS, IV, 1, p. 510).

As causas desse erro podem ser várias e, para evitá-las, Rousseau defende que é preciso que algumas condições sejam cumpridas. Para ele, por exemplo, é preciso que a vontade geral esteja presente nos cidadãos:

Isso pressupõe que todos os caracteres da vontade geral se encontrem na pluralidade das vontades; caso contrário, seja qual for o partido que se tome, não haverá mais liberdade. (CS, IV, 2, p. 512).⁵⁷

Ao afirmar que é necessário pressupor que “todos os caracteres da vontade geral se encontrem na pluralidade das vontades” entendo que Rousseau está fazendo referência à necessidade de que as vontades particulares se reconheçam na vontade geral, ou, para usar a terminologia do verbete economia moral e política, que “reine a virtude” (EP, p. 96). Em Rousseau, a convergência das vontades particulares à vontade geral corresponde a um problema

⁵⁶ A respeito da concepção epistêmica do voto e da decisão da maioria, cf. COHEN, 2010, p. 73-82.

⁵⁷ Cf. a seguinte passagem, que é bastante semelhante: “Enfim, quando o Estado, próximo de sua ruína, apenas subsiste com uma forma ilusória e vã, quando o laço social é rompido em todos os corações, quando o mais vil interesse insolentemente se reveste com o nome sagrado de bem público, então a vontade geral torna-se muda, ninguém mais opina como Cidadão, mas guiado por motivos secretos, como se o Estado jamais tivesse existido, e aprovam-se falsamente, sob o nome de Leis, os decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular.” (CS, IV, 1, p. 510).

educativo⁵⁸, institucional, moral e econômico. Considerando que o foco desta dissertação incide sobre os perigos gerados pela desigualdade econômica para a sociedade política, concentrame-ei na vertente institucional e econômica do problema, isto é, na questão das sociedades parciais.

O problema das sociedades parciais aparece pela primeira vez no terceiro capítulo do livro dois do *Contrato Social*. A existência das sociedades parciais opõe-se a uma situação na qual todos votam por si mesmos:

Mas, retirando dessas próprias vontades os prós e os contras que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral. Se o povo delibera com base em informação suficiente, ainda que os cidadãos não se comuniquem entre si, resulta sempre a vontade geral em meio ao grande número de pequenas diferenças, e a deliberação é sempre boa. (CS, II, 3, p. 443).

O Genebrino espera, de algum modo, que a vontade geral possa ser melhor expressa caso os indivíduos votem por si mesmos. Evitarei entrar em detalhes a respeito do significado dessa “soma de diferenças”. Acredito que a exigência de Rousseau possa ficar mais clara à luz dos problemas gerados pelas sociedades parciais e que devem ser evitados. Para apresentá-los, Rousseau afirma:

Mas, se houver facções, ou associações parciais à custa da grande associação, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado. Pode-se dizer que então não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e produzem um resultado menos geral. Por fim, se uma dessas associações for tão grande que ultrapasse todas as outras, o resultado não será mais uma soma das pequenas diferenças, e sim uma diferença única, e então não haverá mais vontade geral, e a opinião que prevalecer sobre as outras será uma opinião meramente particular. É importante, assim, que a vontade geral seja enunciada

⁵⁸ Aqui o problema educativo corresponde à necessidade de esclarecer o povo, como pode ser visto no seguinte trecho “Se o povo delibera com base em *informação suficiente*, ainda que os cidadãos não se comuniquem entre si, resulta sempre a vontade geral em meio ao grande número de pequenas diferenças, e a deliberação é sempre boa.” (CS, II, 3, p. 443). Esse problema pode ser visto ainda no papel que as “luzes públicas” exercem na união entre entendimento e vontade do povo: “Das luzes públicas resulta, então, a união do entendimento e da vontade no corpo social, disso deriva o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo” (CS, II, 6, p. 452). Tomado nesse sentido, o problema educativo não se identifica, necessariamente, com a educação pública em Rousseau, isto é, com aquela educação cujo objetivo é promover o amor à pátria.

de modo adequado, que não haja sociedade parcial dentro do Estado, e que cada cidadão opine apenas de acordo consigo mesmo. (CS, II, 3, p. 443-444).

De acordo com Vital (2019), o problema das facções é um tema recorrente no pensamento político de Rousseau, aparecendo no *Segundo Discurso*, no verbete *Economia* e no *Manuscrito de Genebra*. Vital, fazendo eco à Bachofen (2002), defende que a ideia de “facções” não deve ser entendida como a existência de classes sociais ou subgrupos na república, mas como a existência de sociedades, passageiras ou permanentes, que reconhecem e se submetem à vontade geral do grupo (diferente da vontade geral do corpo político).

O intérprete [Bachofen] afirma que o real perigo das facções repousa no fato de que a perfilhação a esses subgrupos reverbera em real ligação a uma categoria de interesses e objetos, a partir de uma aplicação subjetiva e simultaneamente do reconhecimento dos seus membros e sujeição de seus interesses particulares aos dos subgrupos aos quais eles se ligam. (VITAL, 2019, p. 155).

Continuando, essas sociedades se tornariam problemáticas apenas à medida em que tentariam promover seus interesses através de leis, influenciando a deliberação pública:

As facções implicam no estabelecimento de alianças preambulares consumadas pelos cidadãos antes da realização das assembleias populares. Desse modo, eles deliberarão sob a influência de determinados grupos. Com efeito, o resultado da assembleia reverberará na posição de um grupo, o que impedirá as manifestações plurais de construir uma unidade e atingir o bem comum, tal como é o suposto para a composição da vontade geral. Em função disso, constata-se que a lei responsável por assegurar a liberdade civil, e que deveria enunciar o bem comum, estará refletindo os anseios de uma vontade particular, o que, fatalmente, guiará a república ao declínio. (VITAL, 2019, p. 158).

Assim, não seria necessário impedir a existência dessas sociedades, mas sim adotar medidas para que elas não possam interferir na votação.

Além da interpretação de Bachofen e Vital, há outras perspectivas a respeito dos problemas gerados pelas sociedades parciais. Seguindo as considerações de Oprea (2019, p. 578-580), é possível dizer que os efeitos deletérios gerados pelas sociedades parciais podem ser tanto entendidos à luz da Teorema do Júri de Condorcet (cf. BERNARD & SCOTT, 1988) ou a partir da apropriação que Rousseau fez das considerações dos teóricos do direito natural a respeito das regras de decisão da maioria (cf. SCHWARTZBERG, 2008). A partir da

interpretação do Teorema do Júri de Condorcet, as sociedades parciais, diz Oprea, seriam problemáticas por violarem as exigências de competência e independência do eleitor, necessárias para que a decisão da maioria alcance um bom resultado. Na perspectiva dos teóricos do direito natural, a vigência dessas sociedades representaria uma corrupção eleitoral, ao sobrepor os interesses particulares ao público. De todo modo, seu efeito final, reconhece Rousseau, é que a existência de sociedades parciais e sua influência na deliberação pública colocam em risco a manifestação da vontade geral e, portanto, a liberdade pública.

Uma vez que o conceito de sociedades parciais não se identifica com o de classes sociais, poder-se-ia pensar que a desigualdade econômica e, conseqüentemente, a constituição do grupo dos ricos e dos pobres não representaria um problema para a expressão da vontade geral. Todavia, é preciso notar que, para Rousseau, esses dois grupos, uma vez organizados, podem exercer uma influência significativa no processo de deliberação pública.

Relembrando a definição de igualdade material de Rousseau, foi visto que o Genebrino acreditava que a desigualdade econômica poderia engendrar uma situação de dependência. Nesse sentido, Rousseau dizia:

Quereis, pois, dar consistência ao Estado? Aproximai o tanto quanto possível os graus extremos: não admitais nem os opulentos nem os indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um emergem os fautores da tirania e, do outro, os tiranos. É sempre entre eles que se realiza o tráfico da liberdade pública: um a compra e o outro a vende. (CS, II, 11, p. 463).

Acredito que nessa passagem, a referência ao “tráfico da liberdade pública” diz respeito ao fenômeno de venda e compra de votos. No livro quatro do *Contrato Social*, o filósofo volta a associar a situação de dependência (a tirania da nota acima) a uma ameaça à liberdade pública:

Na outra extremidade do círculo, a unanimidade retorna. Pois quando os Cidadãos caem na servidão, eles não têm mais nem liberdade nem vontade. O temor e a bajulação transformam os sufrágios em aclamação; não se delibera mais: adora-se ou se maldiz. (CS, IV, 2, p. 511).

A situação de dependência na qual os pobres estão em relação aos ricos pode gerar “temor”, isto é, medo de sofrer retaliações daqueles de quem precisam para sobreviver. De qualquer modo, pode-se pensar que quanto mais independentes as pessoas forem umas das outras, mais elas vão ter condições de votarem por si mesmas, não determinando seu voto de

acordo com os interesses de uma certa facção. Assim, a vontade geral pode ser declarada e a liberdade pública, entendida como autodeterminação, mantida. Aliás, pode-se entender, nesse sentido, a correlação entre independência da vontade particular e dependência do Estado: é preciso ser independente de outros cidadãos para expressar a vontade geral nas deliberações públicas, ao mesmo tempo em que a subordinação a apenas a vontade geral pode prevenir a dependência particular.⁵⁹

Como a igualdade pode ser, muitas vezes, uma “quimera da especulação” (CS, II, 11, p. 463), Rousseau entrevê alguns arranjos institucionais que podem equilibrar seus efeitos. O mais interessante deles, no que diz respeito à distinção entre ricos e pobres, consiste nas reformas feitas pelo legislador Sêrvio em Roma e estudadas por Oprea (2019).

De acordo com essa comentadora, Sêrvio foi responsável por uma divisão do povo romano em 6 classes e 193 centúrias.⁶⁰ Essa divisão é avaliada por Rousseau devido aos seus efeitos eleitorais. Havia a classe dos mais ricos, quatro classes dos moderadamente ricos e a classe dos mais pobres. A primeira classe compreendia noventa e oito centúrias, ao passo que a classe dos mais pobres compreendia uma centúria e as outras dividiam-se em noventa e quatro centúrias. Como demonstra Oprea, essa divisão inicial foi responsável por equilibrar a desigualdade de posição (nobreza), uma vez que ela compreendia patrícios (nobres romanos) e plebeus e que, na maioria das centúrias da classe dos mais ricos, os patrícios não eram maioria.

Esse desenho institucional, no entanto, expôs as centúrias ao domínio dos ricos. Na interpretação de Oprea, esse perigo foi equilibrado pela ação dos censores que tinham, entre suas funções, o papel de redistribuir os membros das centúrias de acordo com o seu comportamento, promovendo, assim, uma reconfiguração econômica e uma eliminação dos líderes de potenciais facções. Evidentemente, reconhece ela, essa solução dependia de uma disposição dos censores em atuar nesse sentido e no seu reconhecimento a respeito da inadequação das facções dos ricos.

⁵⁹ Em seu texto, analisando o modelo da república romana para Rousseau, Oprea mostra possíveis soluções institucionais sugeridas pelo Genebrino para o problema das facções entre ricos e pobres (cf. OPREA, 2019, p. 580-589).

⁶⁰ Para ser mais completo, Sêrvio também proporcionou uma divisão em tribos, seguindo critérios residenciais. Havia, assim, quatro tribos urbanas e trinta e uma tribos rurais. O intuito dessa divisão era combater um problema gerado pela divisão do povo em raças, feita por Rômulo, e que distribuiu Roma em Ramneses, Tatienses e Luceres. Os Luceres, com o passar do tempo, cresceram mais que as outras divisões devido ao influxo de novos membros e começaram a representar uma ameaça. Segundo Oprea, lendo Rousseau, a divisão em tribos tinha uma tendência mais democrática, já que era presidida por tribunos da plebe e, com o método de um voto por pessoa, tornava os plebeus maioria.

3.2.3. *Desigualdade e o império das leis*

Ao intitular esse capítulo como “império das leis”,⁶¹ gostaria de discutir alguns fatores envolvidos em sua efetiva obediência. A necessidade de que as leis sejam efetivamente obedecidas não é de pouca importância para Rousseau. Pelo contrário, a exigência de que essas leis se traduzam em deveres é reconhecida pelo Genebrino como uma das necessidades das associações políticas e como uma das carências da justiça natural:

Considerando humanamente as coisas, na falta de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens; proporcionam apenas o bem do malfeitor e o mal do justo, quando este as observa para com todos sem que ninguém as observe para com ele. São necessárias, portanto, convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu objeto. (CS, II, 6, pp. 450-451).

Assim como a questão da declaração da vontade geral, em Rousseau, a questão do império das leis é complexa, ou seja, ela envolve considerações de diferentes naturezas, como a educação pública, o tamanho do território, os costumes do povo ao qual elas se aplicarão, etc.⁶² Longe de querer esgotar esse tema, meu interesse aqui é averiguar as implicações que a desigualdade econômica tem para esse problema. Para tanto, gostaria de sustentar o argumento de que a riqueza e a pobreza representam obstáculos para a lei enquanto instrumento.

Para desenvolver o segundo argumento, tomo como ponto de partida o seguinte excerto do verbete *Economia*:

A força das leis se exerce apenas na mediania; elas são igualmente impotentes contra os tesouros do rico e a miséria do pobre; o primeiro as infringe, o segundo delas escapa; um rasga o tecido, o outro passa através dele (EP, p. 103).

Por motivos diferentes, segundo Rousseau, os tesouros e a miséria representam obstáculos à ação da lei. Os tesouros garantem sua infração, ao passo que a miséria permite que se escape dela. Traçando uma analogia entre a ação da lei com a de um tecido, Rousseau

⁶¹ A expressão é do professor Luís Roberto Salinas Fortes (1976).

⁶² A respeito de uma discussão sobre o império e a força das leis, cf. SALINAS, 1976, p. 108-125.

compara a infração das leis com o ato de rasgar o tecido e o escape como o ato de passar através dele.

Essa metáfora de Rousseau pode ser melhor entendida se se resgatar outra tese, qual seja, a de que apenas a propriedade pode proporcionar ao Estado a soma de forças necessária para realizar o compromisso dos membros da associação política (cf. seção 2.2.3⁶³). Essa ideia, emitida no *Contrato Social* no capítulo “Do Domínio Real”, já é apresentada no verbete *Economia*:

[...] a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil e a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos: pois, se os bens não correspondessem às pessoas, nada seria mais fácil do que faltar aos deveres e zombar das leis (EP, p. 109).

Há aqui uma nítida relação entre o reconhecimento da propriedade e a garantia dos “compromissos” e o estabelecimento dos “deveres”. Isso se dá porque alguém só pode se fazer obedecer, caso coloque outra pessoa em sua dependência. Essa dependência, por sua vez, pressupõe o estabelecimento da propriedade, como se pode deduzir da seguinte passagem do *Segundo Discurso*:

Um homem poderá apropriar-se dos frutos que outro colheu, caça que outro matou, do antro que lhe servia de abrigo; mas como poderá fazer-se obedecer? E quais poderão ser os elos de dependência entre os homens que nada têm? (DOI, p. 167).

Considerando as teses desenvolvidas na segunda parte do *Segundo Discurso*, vê-se como a instituição e expansão da propriedade, em última instância, destroem a independência natural e fazem com que o indivíduo precise cooperar para sobreviver. As necessidades relativas à alimentação, segurança e saúde de um modo geral não são mais satisfeitas pela deliberação e ação de um indivíduo, mas dependem da relação com seus semelhantes. Nesse sentido, o soberano, para se fazer obedecer, também precisa colocar os particulares sob sua dependência.

⁶³ Cf. esse trecho: “Concebe-se como as terras dos particulares, reunidas e contíguas, tornam-se território público, e como o direito de soberania, estendendo-se dos súditos ao terreno que ocupam, torna-se de uma só vez real e pessoal; o que deixa os possuidores em grande dependência e faz de suas próprias forças os fiadores de sua fidelidade.” (CS, I, 9, p. 437). Cf. também esse outro trecho: “De qualquer maneira que se dê essa aquisição, o direito de cada particular sobre sua própria terra está sempre subordinado ao direito da comunidade sobre todos, sem o qual não haveria nem solidez na ligação social, nem verdadeira força no exercício da Soberania.” (CS, I, 9, p. 439).

Voltando às considerações de Rousseau sobre os tesouros e a miséria, é possível identificar por que elas constituem um obstáculo para a ação das leis. Em relação ao pobre, sua situação se assemelha, com os sinais invertidos, à do homem natural.⁶⁴ Imaginando que se trata de alguém sem moradia e sem trabalho e que, por causa disso, seu sustento depende da atividade de pedir ou de qualquer outra que possa ser realizada facilmente, percebe-se logo que a satisfação das suas necessidades pode ser [mal] feita em qualquer lugar. Sem local de moradia e de trabalho, o Estado teria poucas maneiras de encontrá-lo e, suas sanções estariam limitadas àquelas relativas ao corpo do indivíduo, como a prisão, desde que ele fosse encontrado.

No que diz respeito ao rico, sua capacidade de infringir as leis pode ser melhor entendida se se considerar sua influência sobre o corpo responsável por realizar as leis, a saber, o Governo. Esse será o tema das próximas seções.

3.3. Governo

Rousseau sustenta que, em uma situação de desigualdade material, as leis podem ser aplicadas de modo seletivo, fazendo-se pesar mais sobre os pobres do que sobre os ricos. Essa aplicação seletiva, Rousseau sugere, pode ter duas causas. Em primeiro lugar, ela pode ser o resultado da corrupção dos magistrados, que são os agentes responsáveis pela execução da lei. Em segundo lugar, ela pode ser o resultado da incapacidade do soberano de controlar o governo. Antes de entrar nesse tema, contudo, apresento brevemente a definição do governo, sua necessidade e a maneira pela qual o soberano pode fiscalizá-lo.

3.3.1. Definição de Governo

De acordo com Rousseau, o governo é um órgão responsável pela execução das leis estabelecidas pelo soberano. Ele estabelece, nesse sentido, um vínculo entre a ação dos cidadãos como potência soberana e seu papel como súditos, isto é, como pessoas que se submetem à lei. No *Contrato Social*, o filósofo apresenta o governo com as seguintes palavras:

⁶⁴ Ao fazer essa comparação, tenho em mente o seguinte trecho do Segundo Discurso: “Se me expulsam de uma árvore, estou livre para ir a outra; se me atormentam em um lugar, quem me impedirá de ir a outro” (DOI, p. 167). Se, no caso do homem natural, a liberdade possui um sentido positivo, para o pobre a liberdade assume sentido marxiano apresentado no Capital: ele é livre dos meios dos quais necessita para sobreviver.

O que é, portanto, o Governo? Um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o Soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política. (CS, III, 1, p. 468).

Pode-se dizer que a necessidade do governo emerge da conjunção de dois fatores. Com efeito, por um lado, ela é uma derivação da exigência da *ação* política, na medida em que o governo consiste em uma de suas causas: “Toda ação livre tem duas causas que concorrem para produzi-la: uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, a outra, física, a saber, o poder que a executa.” (CS, III, 1, p. 467). Por outro lado, ela decorre de uma limitação do soberano, dada a incompatibilidade da sua natureza com a natureza do poder executivo: os atos do Soberano enquanto tais são sempre *gerais*, ao passo que os atos do governo são *particulares*. É verdade que a totalidade do povo pode, por assim dizer, assumir uma outra perspectiva, e, portanto, agir como governo. Rousseau chama isso de democracia. Contudo, ele alerta, que essa identificação do corpo soberano com o corpo de magistrados é ruim, pois pode levar à anarquia ou à corrupção, isto é, a substituição dos interesses gerais pelos interesses privados:

Aquele que faz a lei sabe melhor que ninguém como ela deve ser executada e interpretada. Parece, portanto, que a melhor constituição seria aquela em que o poder executivo está unido ao legislativo. Mas é exatamente isso que torna o Governo insuficiente sob certos aspectos, pois as coisas que devem ser distinguidas não o são e o Príncipe e o Soberano, por serem uma mesma pessoa, formam, por assim dizer, um Governo sem Governo. Não é bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção das perspectivas gerais para direcioná-la aos objetos particulares. (CS, III, 4, p. 477).

Antes de tratar da influência da desigualdade econômica na ação do governo, acredito que seja importante fazer uma ressalva. Para Rousseau, o governo — mesmo um governo justo, subordinado à vontade geral — pode servir como um fator de corrupção do corpo político. Por isso, o filósofo afirma que esse órgão tem a tendência a degenerar.

Assim como a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, também o Governo faz um esforço contínuo contra a Soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, mais a constituição se altera, e, como não há nenhuma outra vontade de corpo que, resistindo à do Príncipe, equilibre-se com ela, deve acontecer, cedo ou tarde, que o Príncipe oprima, enfim, o Soberano e rompa o tratado social. Esse é o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende incansavelmente a destruí-lo,

assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem. (CS, III, 10, p. 493).

Por causa disso, Rousseau dedica alguns capítulos para apresentar os meios necessários para se manter a autoridade soberano e prevenir a usurpação do governo (cf. CS, III, 12-14; 23). Em resumo, o Genebrino defende a necessidade de reuniões periódicas, ordinárias e extraordinárias, a fim de avaliar a forma do Governo e a pessoa dos magistrados. Essas assembleias devem começar sempre com duas perguntas, quais sejam:

A primeira: se apraz ao Soberano conservar a presente forma de Governo. A segunda: se apraz ao Povo deixar a administração aos que atualmente se encarregam dela. (CS, III, 23, p. 506).

3.3.2 *Desigualdade, amor-próprio e corrupção dos magistrados*

Em diversos momentos de sua obra, Rousseau sugere que as leis não se aplicam aos ricos.⁶⁵ Para citar um caso, considere o exemplo abaixo, retirado do fragmento sobre *O Luxo, o Comércio e as Artes*:

Aliás, as patifarias só são punidas quando a necessidade as torna perdoáveis. Elas custam a honra e a vida do indigente, e fazem a glória e a fortuna do rico. Um miserável que, para ter pão, toma um escudo de um homem duro que regurgita ouro, é um canalha que se manda enforcar, enquanto que cidadãos honrados se saciam tranquilamente do sangue do artesão e do agricultor, enquanto os monopólios do comerciante e as prevaricações do cobrador de impostos carregam o nome de talentos úteis, e garantem, aos que o exercem, o favor do Príncipe e a consideração do público [...]. (PWI, p. 264, tradução minha).⁶⁶

O curioso dessa passagem é que Rousseau apresenta uma relação entre a aplicação das leis, isto é, as punições, e a condição social daquele a quem ela é aplicada. Assim, aqueles que

⁶⁵ Para citar apenas três casos, posso mencionar as notas “I”, “R” e “S” do *Segundo Discurso*, o verbete *Economia* (EP, p. 103-104; 119-121) e o *Fragmento sobre o luxo, o comércio e as artes*.

⁶⁶ “D’ailleurs, les friponneries ne sont jamais punies que quand la nécessité les rend pardonnables. Elles coûtent l’honneur et la vie à l’indigent, et font la gloire et la fortune du riche. Un misérable qui, pour avoir du pain, prend un écu à un homme dur qui regorge d’or, est un coquin qu’on mène au gibet; tandis que des citoyens honorés s’abreuvent paisiblement du sang de l’artisan et du laboureur; tandis que les monopoles du commerçant et les concussions du publicain portent le nom de talents utiles, et assurent à ceux qui les exercent la faveur du Prince et la considération du public. [...]”

cometem uma infração por necessidade, e que seriam, por isso, perdoáveis, a saber, os pobres, são condenados, ao passo que os ricos não. A aplicação seletiva das leis deve ser entendida, na terminologia de Rousseau, como uma corrupção do governo, ou seja, uma não subordinação da vontade desse corpo à vontade geral do povo e, conseqüentemente, a um desvio de sua finalidade.

A desigualdade econômica pode ser causa dessa não subordinação de duas maneiras. Em primeiro lugar, ela pode incentivar um magistrado a não seguir a lei, se essa não subordinação representar para ele um ganho pessoal, pecuniário. Nesse caso, há a prevalência do interesse pessoal do magistrado em relação à vontade do governo e à vontade geral. Em segundo lugar, essa não subordinação pode ter como causa um apelo do amor-próprio, seja no sentido de o governo ganhar consideração daqueles que são admirados socialmente (nesse caso, os ricos), seja ao fazer com que os magistrados, à medida em que enriquecem, ganhem a consideração de terceiros.⁶⁷

Esse argumento possui dois pressupostos. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer o papel que o amor-próprio exerce na busca no desenvolvimento da desigualdade, isto é, na busca por posições de destaque por parte dos indivíduos. Em uma passagem já analisada anteriormente, ao tratar do advento da estima pública,⁶⁸ Rousseau defende que poder, riqueza e outros talentos são procurados à medida em que são capazes de “atrair a consideração”. Em segundo lugar, está a tese de que a riqueza é um meio privilegiado para se adquirir outros meios de distinção social. Com efeito, Rousseau afirma, ao tratar dos efeitos da introdução da magistratura na vida política:

Faria ver que entre essas quatro espécies de desigualdade [de riqueza, nobreza, poder e mérito pessoal], por serem as qualidades pessoais a origem de todas as outras, a riqueza é a última a que elas se reduzem, pois, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar e a mais fácil a transmitir, dela nos servimos com facilidade para comprar todo o resto. (DOI, p. 196).

Assim, por ser a mais imediatamente útil e a mais facilmente transmissível, Rousseau acredita que a desigualdade econômica seria o melhor meio para conseguir outras formas de

⁶⁷ Para Rousseau, a valorização relacionada à riqueza muitas vezes dispensa o ganho material, explicando-se como “o direito do homem rico, e não o preço da riqueza” (EP, p. 119).

⁶⁸ “Eis todas as qualidades naturais postas em ação, a condição e a sorte de cada homem estabelecidas, não somente sobre a quantidade de bens e o poder de servir ou de causar danos, mas sobre o espírito, a beleza, a força ou a habilidade, sobre o mérito ou os talentos, qualidades essas que, por serem as únicas capazes de atrair consideração, logo se tornaram valiosas, fossem reais ou afetadas [...]” (DOI, p. 181).

distinção e, assim, satisfazer as demandas do amor-próprio. Se o segundo pressuposto apresentado acima for correto, fará sentido concluir que esse tipo específico de desigualdade exerceria um grande apelo no comportamento dos magistrados.

Levando em consideração a força que o amor-próprio exerce na determinação das ações humanas, pode se entender a asserção de Rousseau a respeito da necessidade e também da dificuldade de governo oferecer justiça de maneira não seletiva:

O que há de mais necessário e mais difícil no governo é uma integridade severa para oferecer justiça a todos e, sobretudo, para proteger o pobre contra a tirania do rico. O mal pior já foi feito quando se tem pobres para defender e ricos para serem contidos. A força das leis se exerce apenas na mediania; elas são igualmente impotentes contra os tesouros do rico e a miséria do pobre; o primeiro as infringe, o segundo delas escapa; um rasga o tecido, o outro passa através dele (EP, p. 103).

A possibilidade de que os ricos interfiram na conduta dos magistrados e que tenham uma grande consideração da opinião pública pode fazer com que seus crimes não sejam punidos. Nesse caso, as leis e o senso de dever dos magistrados e concidadãos não teriam força suficiente para fazer prevalecer a justiça. Nesse sentido — voltando à asserção rousseuniana de que a força das leis só se exerce na mediania —, é possível dizer que as leis são “rompidas” pelos tesouros dos ricos.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, importa retomar a nota na qual Rousseau condiciona a vantagem do estado social à igualdade material e o trecho do texto no qual ela está inserida e comentá-los a partir das considerações feitas nesta dissertação. Começando pelo trecho, Rousseau afirma que

Terminarei este capítulo e este livro com uma observação que serve de base ao sistema social como um todo. Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima, a desigualdade física instituída pela natureza entre os homens, que podem ser desiguais em força ou em gênio, mas se tornam iguais por convenção e direito. (CS, I, 9, p. 439).

Como foi visto, essa passagem possui, segundo Rousseau, uma importância crucial para sua filosofia política, já que “serve de base ao sistema social como um todo”. O Genebrino defende que o pacto social não destrói a igualdade natural, mas substitui a desigualdade física por uma “igualdade moral e legítima”.

Por “igualdade natural”, Rousseau entende a capacidade e o direito que, naturalmente, toda pessoa possui de julgar os melhores meios para se conservar. Na vida em sociedade, nenhuma diferença física é grande o suficiente para subtrair esse direito fundamental. Todavia, quando as exigências antropológicas que possibilitam o advento das sociedades políticas, como o desenvolvimento da razão, das paixões e da interdependência surgem, os seres humanos já se encontram afastados da liberdade ou igualdade naturais, restando “agrilhados”, isto é, em uma situação de dependência. O pacto social, então, não vem destruir a liberdade natural dos seres humanos, mas resgatá-la das ameaças que a dependência gera sobre ela. A “desigualdade física”, mencionada por Rousseau, não deve ser entendida como aquela — praticamente nula — no homogêneo estado de natureza, mas aquela que já começa a influir na vida dos homens em sociedade.

Rousseau, todavia, faz uma ressalva para aqueles que esperam fugir dos perigos da dependência:

Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória, serve apenas para manter o pobre na miséria e garantir ao rico a usurpação. Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que o estado social é vantajoso aos homens

apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia.
(CS, I, 9, p. 632).

De acordo com ele, a “igualdade moral e legítima” não deve se confundir com a “igualdade aparente e ilusória”. A segunda prevalece em uma situação de desigualdade material, ao passo que a primeira depende de uma situação na qual “todos têm alguma coisa e nenhum tem em demasia”. Gostaria de ilustrar a diferença entre essas a igualdade moral e legítima e a igualdade aparente e ilusória a partir da comparação entre o contrato proposto pelo rico no *Segundo Discurso* e o pacto social apresentado no *Contrato Social*.

No segundo *Discurso*, o rico propõe a associação política nos seguintes termos:

Unamo-nos”, disse-lhes, “para livrar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não façam acepção de pessoas, e que de alguma maneira reparem os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco aos mesmos deveres. Em uma palavra, em vez de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, afaste os inimigos comuns e nos mantenha em concórdia eterna. (DOI, p. 183).

Por meio dessas palavras, o rico propõe uma organização política baseada em leis ou regulamentos gerais que mantém a divisão da propriedade tal qual se encontra. A generalidade das leis produz uma igualdade de direito, mas essa igualdade é o produto de uma *desconsideração* das diferenças econômicas do ponto de vista jurídico: a lei submete “igualmente o forte e o fraco”, isto é, ela ignora os fatores força e fraqueza ou riqueza e pobreza, e, fazendo isso, desconsidera algo fundamental para o interesse desses indivíduos e os mantém tais como são: forte e fraco, sendo que o forte pode se tornar mais forte com a proteção do direito, ao passo que o fraco se perpetua em sua fraqueza, desassistido pelo direito.

Essa desconsideração é responsável pela entrada do elemento “ideológico” do contrato proposto pelo rico, ou seja, pela constituição de uma igualdade “aparente e ilusória”. Com efeito, embora uma das finalidades do contrato apresentadas no discurso do rico (e, portanto, colocada de forma “aparente”) seja submeter igualmente o forte e o fraco a deveres *mútuos*, essa mutualidade⁶⁹ que o contrato expressa não pode ser efetiva, ou seja, ela não é capaz de

⁶⁹ Rousseau zomba dessa pretensa mutualidade ao expor da seguinte maneira o contrato entre ricos e pobres no verbete *Economia*: “Resumamos em poucas palavras o pacto social das duas situações. Tendes necessidade de

proporcionar um verdadeiro acordo entre interesse e justiça. Nenhuma mutualidade é possível entre forte e fraco (ou melhor, entre rico e pobre), já que

Na ordem dos fatos, as leis são sempre úteis aos que têm posses e prejudiciais aos que nada têm. Do que se segue que o estado social é vantajoso aos homens apenas na medida em que todos têm alguma coisa e nenhum tenha em demasia. (CS, I, 9, p. 632).

A igualdade moral e legítima por sua vez depende da instituição de um princípio de equidade apresentado por meio da noção de alienação total e vontade geral. De acordo com esse princípio, para que a sociedade política exista, é necessário que as vantagens e os encargos que ela gera sejam igualmente distribuídos entre os particulares. Trata-se de benefícios concretos, e não apenas de abstratos, embora o ponto de partida seja abstrato.

A desigualdade econômica, que se reveste em formas econômicas de honra, autoridade e poder, e que representa um meio eficaz para se conseguir formas não econômicas de honra, autoridade e poder, rompe essa exigência, gera um desequilíbrio no princípio de equidade, ao fazer com os encargos do reconhecimento da propriedade sejam coletivamente compartilhados, enquanto os benefícios que tal situação gera são particularmente aproveitados. Na verdade, a desigualdade material concentra os encargos sociais sobre os pobres, ao passo que multiplica os benefícios dos ricos. Além dos benefícios associados imediatamente à propriedade, como a segurança e moradia, os ricos usufruem também dos seus efeitos no mundo do trabalho. Como foi visto no primeiro capítulo, no mundo do trabalho, a desigualdade entre ricos e pobres se traduz na diferença entre ociosos e trabalhadores. O que explica esse corolário são as relações de dependência direta e indireta estabelecidas entre pobres e ricos. Essa dependência permite que os ricos se dispensem do trabalho e utilizem o trabalho dos pobres para a promoção de seus fins privados, como a manutenção e aumento da sua riqueza. Politicamente, ao organizar facções baseadas na riqueza, os ricos têm mais chances de interferir nas deliberações públicas e de comprar os votos dos pobres, fazendo com que a vontade geral não seja expressa nas leis e impedindo assim a manutenção da liberdade política como autodeterminação.

A igualdade material surge como solução, então, para a instituição de uma igualdade moral e legítima. Ela permite que a sociedade política represente um benefício concreto para todos os associados, pois implica um obstáculo para a venda de votos e, assim, contribui para a

mim, pois sou rico e sois pobre; façamos pois um acordo entre nós: permitirei que possais ter a honra de me servir, com a condição de que dar-me-eis o pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar.” (EP, p. 121).

declaração da vontade geral por meio da deliberação pública, garantindo a liberdade política. A igualdade material, por fim, permite uma aplicação efetiva e equitativa das leis, já que o direito abstratamente considerado não alcança a miséria dos pobres e é incapaz de modificar ou distribuir estruturalmente a riqueza extremados ricos.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. « 4. Sur le « Contrat social » (1967) », dans : , *Solitude de Machiavel*. sous la direction de Althusser Louis. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 1998, p. 59-93. URL : <https://www.cairn.info/solitude-de-machiavel--9782130497257-page-59.htm>.

ALVES, Vital Francisco Celestino. *O Risco das Facções na República Segundo Rousseau*. Marília, Kínesis, Vol. XI, n° 30, p.154-168, dezembro, 2019.

ALVES, Vital Francisco Celestino. *Jean Jacques Rousseau e os perigos da corrupção política na república*. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2017.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega Universidade, 1998, 1ª ed, pp. 665.

AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. *As sociedades e as trocas: Rousseau, a economia política e os fundamentos filosóficos do liberalismo*. 2020. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26082020-174758/pt-br.php>. Acesso em 22. nov. 2021.

BACHOFEN, Blaise. Une “Robinsonnade” paradoxale: les leçons d'économie de l'Émile. Centre Sèvres “Archives de Philosophie”. 2009/1 Tome 72, pp. 75-99. ISSN 0003-9632. Acessado em <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-1-page-75.htm>.

BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot, 2002.

BERLIN, Isaiah. “Dois conceitos de liberdade” in: *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios/ Isaiah Berlin*. Ed. Henry Hardy e Roger Hausheer. Prefácio de Noel Annan e introdução de Roger Hausheer. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BERNARD, Grofman & SCOTT L. Feld, “Rousseau’s General Will: A Condorcetian Perspective”, Cambridge, *American Political Science Review*, v, 82, n. 2, p. 567-576, jun, 1988.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006, p. 9-560 (551 páginas total).

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992 (Coleção Repertórios).

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. New York: Oxford University Press, 2010, pp. 176.

DENT, Nicholas John Henry. *Rousseau: an introduction to a his psychological, social and political theory*. New York: Basil Blackwell, 1988.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

FORCE, Pierce. *Self-interest before Adam Smith: A genealogy of economic science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (Ideas in Context).

FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática 1976.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, População e Território: Curso dado no College de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983, pp. 784, 2ª ed.

HIRSCHMAN, Albert. *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

JAMES, David. *Rousseau and the German Idealism: freedom, dependence and necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle: du droit naturel à la théorie du gouvernement*. Paris: PUF, 1992.

LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1689]

MARUYAMA, Natália *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2001.

MARUYAMA, Natália *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

NASCIMENTO, M. M. do. *O Contrato Social - entre a escala e o programa*. Discurso, [S. l.], n. 17, p. 119-130, 1988. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37933. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933>. Acesso em: 11 jul. 2021.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau and the nature of social inequality*, sem data.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Critique of Economic Inequality*. Philosophy & Public Affairs, SUMMER 2013, Vol. 41, No. 3 (SUMMER 2013), pp. 193-225 Published by: Wiley. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42703855>

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's critique of inequality: reconstructing the second Discourse*. Cambridge: Cambridge university press, 2014.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality and the Drive for Recognition*. New York: Oxford University Press, 2008.

OPREA, Alexandra. Pluralism and the General Will: The Roman and Spartan Models in Rousseau's Social Contract. Indiana, *The Review of Politics*, v. 81, n. 4, p. 573-596, setembro, 2019.

PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press, 2002 (1997) (Oxford Political Theory).

PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas Maria Helena Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, 9a ed.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POCOCK, J. G. A. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. PARIS: Honoré Champion, 2008.

RAWLS, John. *Lectures on the history of political philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

REIS, Cláudio. *Interdependência e socialidade humana em Rousseau*. PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V. 26, N. 1, P. 119-145, JAN./JUN. 2021.

REIS, Cláudio. *Unidade & Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. e notas Maria Constança Peres Pisarra ... et al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social ou principes du droit politique*. Présentation, notes, bibliographies et chronologie par Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2012 [2001].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. Brasília: Editora Universidade de Brasília e Ubu Editora, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau volume 1*. Edited with introduction and notes by C. E. VAUGHAN in 2 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1915a [the online library of liberty, 11/03/2004a].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau volume 2*. Edited with introduction and notes by C. E. VAUGHAN in 2 volumes (1915), pp. 421. Cambridge: Cambridge University Press, 1915b [the online library of liberty, 11/03/2004b].

ROUSSEAU, J.-J. *Verbete Economia Moral e Política*. In: *Verbetes Políticos da Enciclopédia*. Org. e trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial/ UNESP, 2006.

SAY, Jean-Baptiste. "Histoire abrégée des progrès de l'économie politique". In: *Cours complet d'économie politique pratique*. Troisième édition. Bruxelles: H. Dumont, 1837.

SCHUMPETER, Joseph. *A history of economic analysis*. Routledge, Taylor & Francis e-library, 2006.

SCHWARTZBERG, Melissa “Voting the General Will: Rousseau on Decision Rules”, Nova York, *Political Theory*, V, 36 N. 3, p. 403-423, junho, 2008.

SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Editora 34, 2006 [1995].

SHAPIRO, Ian. *Politics against Domination*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

SHKLAR, Judith. “General Will” in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of selected pivotal ideas, vol. II: despotism to law, common*. New York: Charles Scribner’s sons, 1973, pp. 275-281.

SHKLAR, Judith N. *Men & Citizens: A Study of Rousseau’s Social Theory*. London: Cambridge University Press, 1969.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora UNESP, 1999. — (UNESP/Cambridge).

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Volume 1. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Economistas).

SPECTOR, Céline. “Rousseau: éthique et économie. Le modèle de Clarens dans la Nouvelle Heloise”, *Cahiers d’économie Politique / Papers in Political Economy*, 2007/2 (n. 53), p. 27-53, DOI: 10.3917//cep.053.0027. URL: <https://www.cain.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2007-2-page-27.htm>.

SPECTOR, Céline. *Rousseau: les paradoxes de l’autonomie démocratique*. Paris: Michalon Éditeur, 2015 (Collection Le Bien Commun).

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TALMON, J.L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York, Frederick A. Praeger, 1960.

THOMPSON, Michael J (2017) *Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will*, *International Journal of Philosophical Studies*, 25:2, 266-285.

VARGAS, Yves. *Introduction à l'Émile de Jean Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VARGAS, Yves. *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Le Temps de Cerises, 2005.

VAUGHAN, C. E. "Introduction: Rousseau as Political Philosopher" in: *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Edited with introduction and notes by C. E. VAUGHAN in 2 volumes (1915), pp. 421. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

VIROLI, Maurizio. *Rousseau and the 'Well-ordered society'*. Cambridge University Press, 1988